MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

5. Jahrgang 1954 Nummer 2

# Die Heiden und die Werke des Gesetzes

(nach Röm 2, 14—16)

*von Otto Kuss*

Innerhalb des vielschichtigen und mannigfaltigen Ganzen der protestantischen Theologie hat sich in letzter Zeit mit besonderer Energie Karl Barth gegen alles das gewandt, was man etwa „natürliche Theologie", „natürliche Offenbarung", „Ur-Offenbarung", „Naturgesetz", „Naturrecht" nennen könnte[1]). In der Tat scheint die Verwerfung aller Lehren, welche die Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes durch alle Menschen etwa auf dem Wege über die Schöpfung oder die Möglichkeit der Erkenntnis bestimmter sittlicher Grundforderungen durch alle Menschen auf Grund eines ihnen „eingeschriebenen" Gesetzes, bzw. das Gewissen festhalten, mit einer konsequenten Durchführung der reformatorischen Grundprinzipien notwendig verbunden zu sein[2]). Wer hier also reformatorisch konsequent bleiben — oder vielmehr: werden — will, muß versuchen, bestimmte Schriftstellen, vor allem Röm 1, 19. 20 und 2, 14. 15, bzw. 2, 14—16, so zu exegesieren, daß sie seiner Generalthese nicht gefährlich werden. K. Barth tut das für Röm 1, 19. 20, indem er aus dem heilsgeschichtlichen Nacheinander (Erkenntnis Gottes aus den Werken der Schöpfung durch die Heiden von jeher, Offenbarung Gottes durch Jesus Christus) ein dialektisches Ineinander (nach Tod und Auferstehung Jesu

---

[1]) Vgl. etwa K. Barth, Die kirchliche Dogmatik I, 2, Zollikon-Zürich [3]1945, 304—397; II, 1, Zollikon-Zürich 1946, 67—200.

[2]) In Wirklichkeit ist die Stellungnahme reformatorischer Theologen zu den hier berührten Problemen von Anfang an recht mannigfaltig und verwickelt. Über Luther und das Naturgesetz finde ich einige Seiten bei K. Holl, Luther (Ges. Aufsätze z. Kirchengesch., 1), Tübingen [6]1932, 243—247; weitere Literatur über Luthers Stellung zu dem Problem der natürlichen Gottes- und Gesetzeserkenntnis nennt E. Schlink in dem am Ende dieser Anmerkung genannten Buch S. 86, A. 16; über Luthertum und natürliche Theologie vgl. W. Elert, Morphologie des Luthertums I, München [2]1952, 44—52; der katholischen Naturrechtslehre stellt die Naturrechtslehre der Reformation und der Aufklärung und Neuzeit gegenüber E. Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, Zürich [4] o. J., 604—608; aus der Perspektive gegenwärtiger Fragestellungen: A. Evertz, Die Frage des Naturrechtes in lutherischer Sicht, in: Ev.-lutherische Kirchenzeitung 3 (1949), 212 f. Im Schriftstellenregister der Neuausgabe der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen [2]1952 erscheint die Stelle Röm 2, 14—16 nicht; auf die Stelle Röm 1, 19 ff. wird in der Konkordienformel zweimal hingewiesen; dazu vgl. auch E. Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München [2]1946, 85 f. 408.

erst sind die Heiden Gott von der Schöpfung her Erkennende!) macht[3]), und er tut es für Röm 2, 14. 15, indem er im Kleindruck innerhalb einer Klammer auf drei dürren Zeilen schreibt: „Die Stelle Röm 2, 14 f. kommt hier nicht in Betracht: Die Heiden, an denen die Weissagung von Jer 31, 33 in Erfüllung gegangen ist, sind nach dem ganzen Zusammenhang des Kapitels unzweideutig als Heiden c h r i s t e n zu verstehen"[4]).
Was hier von K. Barth nur angedeutet wird, hat sein Schüler F. Flückiger in einer Probevorlesung vor der Theologischen Fakultät der Universität Basel näher auszuführen und zu begründen versucht[5]).
Auch Flückiger verteidigt also die These, Paulus habe Röm 2, 14. 15 nur die Heidenchristen meinen können, aber er möchte das auf einem Wege tun, der — wenigstens einigermaßen — verständlich macht, wie es auf Grund der Ausdrucksweise des Apostels zu einem weitverbreiteten (angeblichen) Mißverständnis kommen konnte, das Flückiger in den Spuren K. Barths und im Interesse seiner „naturfeindlichen" (sit venia verbo!) Dogmatik ausräumen will. Er behauptet daher, „die Gerechten, wie sie hier als Täter des Gesetzes beschrieben werden", seien zu verstehen „als das endzeitliche Gottesvolk im Sinne der atl Gerichtserwartung", „als das endzeitliche Eigentumsvolk des AT, und zwar so, wie dieses Volk sich im Licht des paulinischen Verständnisses der atl Gerechtigkeitsforderung darstellt, und nicht im Sinn der überlieferten Auffassung"[6]). Paulus gehe nicht weiter, als er auf Grund seines Beweiszieles gehen müsse, er führe

---

[3]) K. Barth, Die kirchliche Dogmatik I, 2, Zollikon-Zürich, [3]1945, 335: „Der Stand der Heiden wie der Stand der Juden ist eben objektiv ein anderer nach dem Tod und der Auferstehung Christi als vorher. Mit den Juden werden jetzt von Christus her objektiv auch die Heiden unter die Himmel gestellt, die die Ehre Gottes erzählen, und auf die Feste, die seiner Hände Werk verkündigt (Ps 19, 2), sind also auch die Heiden als γνόντες τὸν θεόν (Röm 1, 21) anzusprechen". Gegen eine solche schlechte Exegese wendet sich mit Recht P. Althaus, Die christliche Wahrheit, Gütersloh [3]1952, 39 f. Eine sehr eingehende Widerlegung der Barthschen Meinungen gibt das Buch eines (ehemaligen) Barthschülers: Max Lackmann, Vom Geheimnis der Schöpfung. Die Geschichte der Exegese von Römer I, 18—23, II, 14—16 und Acta XIV, 15—17, XVII, 22—29 vom 2. Jahrhundert bis zum Beginn der Orthodoxie, Stuttgart 1952.

[4]) K. Barth, Die kirchliche Dogmatik I, 2, Zollikon-Zürich [3]1945, 332. Die Deutung auf Heidenchristen ist alt, schon bei dem späteren Augustinus findet sie sich. Während Augustinus in seinen Schriften De sermone Domini in monte (393/4 n. Chr.) 2, 9, 32 (Migne L 34, 1283 f.) und Contra Faustum (397/400 n. Chr.) 19,2 (CSEL 25, 1, S. 497 f.) für Röm 2, 14. 15 an Heiden denkt, wird er in seinem Kampf gegen den Pelagianismus zu einer Änderung seiner ursprünglichen Auffassung gezwungen, wie aus seinen antipelagianischen Schriften De spiritu et littera (412 n. Chr.) 26—28 (CSEL 60, S. 196—205) und Contra Julianum (422 n. Chr.) 4, 23—25 (Migne L 44, 749—751) hervorgeht. Aufschlußreich ist die Bemerkung von Gutjahr Röm 1923, 79: „Pelagius faßte φύσει = solis viribus naturae, sine fide et gratia, und indem er unsere Stelle von den heilsverdienstlichen Werken erklärte, kam er auf die irrtümliche Lehre, daß rein natürliche Werke heilsverdienstlich und Glaube und Gnade zur Seligkeit nicht notwendig seien. Aber auch sein Gegner Augustinus irrte. Mit Pelagius einerseits festhaltend an der Voraussetzung, die in diesem Verse in Frage stehenden Werke seien heilsverdienstlich, und andererseits im Hinblick auf jene Stellen der Heiligen Schrift, die die absolute Notwendigkeit des Glaubens und der Gnade für die Seligkeit aufs schärfste betonen, kam er . . . zur Deutung, die ἔθνη an unserer Stelle seien Heidenchristen (im Gegensatz zu den Judenchristen), φύσει sei = natura per gratiam reparata und der νόμος sei die von den Propheten für die messianische Zeit vorherverkündete Gnadenerleuchtung und Gnadenbewegung zur Erkenntnis und Erfüllung des Gesetzes". S. auch u. S. 90 Nr. 10. Unter den errores Michaelis du Bay wird als Nr. 22 verurteilt: Cum Pelagio sentiunt, qui textum Apostoli ad Romanos II: Gentes qui legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt (Röm 2, 14) intelligunt de gentibus fidei gratiam non habentibus: Denzinger [[20]1947] 1022.

[5]) F. Flückiger, Die Werke des Gesetzes bei den Heiden (nach Röm. 2, 14 ff.), in: Theol. Zeitschrift Basel 8 (1952), 17—42. Eine kurze Stellungnahme zu dem Aufsatz von Flückiger in dem A. 3 genannten Buche von Lackmann, S. 370 f. Auf die Studie von W. Mundle, Zur Auslegung von Röm 2, 13 ff., in: Theol. Blätter 13 (1934), 249—256, welche die Heidenchristen-Hypothese rein exegetisch und nicht so fühlbar dogmatisch zu begründen versucht, soll hier nachdrücklich hingewiesen werden; Mundle kann für seinen Vorschlag z. B. die schwierigen Verse Röm 2, 7. 10 geltend machen (s. u. A. 40), er weist auf die Anklänge an Jer 31 (38LXX), 33 in Röm 2, 15a hin (s. u. S. 95), er lehnt die Annahme ab, Paulus wolle hier das Heidentum gegen jüdischen Hochmut in Schutz nehmen (das ist auch in der Tat nicht der Scopus der Stelle, s. dazu u. S. 89), er sucht das φύσει Röm 2, 14 zu verharmlosen; aber das alles, so bedenkenswert es hier und da sein mag, kommt doch nicht gegen die Beobachtung auf, daß der Gesamtzusammenhang Röm 1, 18—3, 20 die dunkle Folie zu Röm 3, 21—26 darstellt, es muß also von nichtchristlichen Juden und von nichtchristlichen Heiden die Rede sein (vgl. 3, 9). S. auch A. 8.

[6]) A. a. O. 24 f.

nur „bis zu jener Grenze des Verständnisses", „wo es möglich ist, im Volk des Neuen Bundes dieses atl Eigentumsvolk wieder zu erkennen, ohne daß dies hier aber ausdrücklich gesagt wäre"[7]). Flückiger nimmt daher den Abschnitt Röm 2, 5—29 aus dem Zusammenhang Röm 1, 18—3, 20 heraus und läßt ihn gewissermaßen versteckt von den Christen sprechen. Auf diese Weise werden mit einem Schlage alle Schwierigkeiten beseitigt, welche die Stelle Röm 2, 14. 15 den dogmatischen Überzeugungen Flückigers so lange macht, als man sie mit der überwiegenden Mehrzahl der Ausleger aller Richtungen als von Heiden sprechend versteht. Die kunstreiche, hier und da gekünstelte Konstruktion Flückigers scheitert zuletzt an der kaum ernsthaft zu bestreitenden Tatsache, daß der Abschnitt Röm 1, 18—3, 20 im wesentlichen von der aussichtslosen Lage der Menschen vor und ohne Jesus Christus spricht und daß es nicht angeht, Röm 2, 5—29 aus diesem Zusammenhang herauszulösen und schon in die erst Röm 3, 21 beginnende Darlegung des Heilswerkes Gottes durch Jesus Christus einzubeziehen[8]).

Die Entschiedenheit der Stellungnahme der im Voranstehenden genannten Autoren darf jedoch nicht darüber hinwegsehen lassen, daß „von einer communis opinio der evangelischen Theologie oder gar von einer Art von evangelischem Anathema gegen die Natürliche Theologie, jedenfalls gegen eine ‚natürliche' Gotteserkenntnis nicht die Rede sein kann"[9]), und die Frage nach der theologischen Begründung des Naturgesetzes oder des Naturrechtes steht ja in einem inneren Zusammenhang mit der Frage nach der theologischen Begründung der natürlichen Gotteserkenntnis. In der Tat melden sich in der protestantischen Theologie der Gegenwart auch wieder Stimmen, die vernehmlich von einer „natürlichen Offenbarung" Gottes sprechen, und ohne Zweifel dürfen gerade sie sich auf eine lange Tradition innerhalb der Geschichte der protestantischen Theologie berufen, wie richtig es auch sein mag, daß die zeitweilig äußerst geringe Widerstandskraft reformatorischer Dogmatik gegen Zeitströmungen in der Epoche der Aufklärung und des Rationalismus zu schweren Beeinträchtigungen der rechten Verkündigung geführt hat.

Mit besonderer Betonung hat in den letzten Jahrzehnten unter den protestantischen Theologen Paul Althaus die Tatsächlichkeit einer natürlichen Offenbarung nachzuweisen versucht[10]). „Die Verkündigung redet

---

[7]) A. a. O. 25.

[8]) Unter den Einzelheiten der Exegese Flückigers machen die Unmöglichkeit seiner Position u. a. besonders deutlich: 1. die Beobachtung, daß die Formulierung „die Heiden, die das (mosaische) Gesetz nicht haben" Röm 2, 14 nur Heiden meinen kann, da die Heidenchristen das geschriebene Wort der atl Offenbarung ja besitzen; 2. die gewaltsame Art, mit der z. B. unter τὸ ἔργον τοῦ νόμου Röm 2, 15 „das vom Gesetz geforderte V o l l w e r k" (28) verstanden wird; 3. die tendenziöse Verflüchtigung des unbequemen φύσει Röm 2, 14; 4. daß der Satz Röm 2, 13b οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται als praktisch identisch mit dem paulinischen Satz „Nur der Glaubende wird gerechtgesprochen" angesehen wird; 5. daß Röm 2, 15 b „das abwägende Prüfen und Vergleichen" nur das pneumatische Prüfen (Röm 12, 2) der Glaubenden sein könne.

[9]) R. Hermann, Fragen um den Begriff der Natürlichen Theologie (Beiträge z. Förd. christl. Theologie, 44, 2), Gütersloh 1950, 20 f.

[10]) S. vor allem P. Althaus, Die christliche Wahrheit, Gütersloh (1. Aufl. 1947/8) ³1953, 35—94; zu der hier besonders interessierenden Stelle Röm 2, 14—16 auch: P. Althaus Röm ⁷1953, 22 f. Sowohl die Verteidigung der Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer natürlichen Offenbarung wie die z. T. recht scharfen Angriffe darauf scheinen innerhalb der protestantischen Theologie von der konkreten weltanschaulichen Lage in dem Deutschland zwischen 1933—1945 wesentlich bestimmt zu sein; vgl. den in diesem Zusammenhang häufig zitierten ersten Satz der Theologischen Erklärung der Barmer Synode vom 31. Mai 1934, in dem es u. a. heißt: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes (sc. Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird) auch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen".

nicht nur den Juden, sondern auch den Heiden auf ein Geschehen an, das zwischen Gott und ihm sich schon ereignet hat und fortgehend geschieht". ...„Das Evangelium meint nicht, das Verhältnis Gottes zum Menschen erst zu setzen, zu begründen, sondern es will das schon bestehende heilen. So setzt es eine ursprüngliche Selbstbezeugung Gottes an den Menschen und die dadurch begründete Geschichte voraus"[11]). Gegen eine solche Gesamtauffassung kann wenig eingewandt werden; sie beruht auf einer richtigen Exegese und einer legitimen Entwicklung der biblischen Elemente, wenn auch zugegeben ist, daß von einer „rein" biblischen Theologie (wenn es eine solche überhaupt geben sollte) zu den von Althaus vorgetragenen Thesen immerhin noch ein Stück Weges zurückzulegen ist.

Von Interesse ist in diesem Zusammenhange die Stellungnahme R. Bultmanns, der sich mehrere Male zu dem Problemkomplex geäußert hat[12]. Obwohl er im großen und ganzen theologisch zu dem Radikalismus K. Barths zu neigen scheint, ist er doch viel zu sehr Exeget und Historiker, um sich widrige Texte in der im Voranstehenden beschriebenen einfachen Art handlich zu machen. In einem Aufsatz, den er „Anknüpfung und Widerspruch" überschreibt, hat er versucht, das Verhältnis einiger ntl Aussagen, die als Elemente einer „natürlichen Theologie" angesehen werden können, zu seiner dogmatischen Grundeinstellung zu bestimmen. Er fragt, wie es „Anknüpfung" (zwischen nichtchristlicher und christlicher Religion) geben könne, wenn — wie es Bultmanns Meinung ist — „der christliche Glaube nicht ein Phänomen der menschlichen Geistesgeschichte,

---

[11]) A. A. 10 zuerst a. O. 37. Althaus bespricht dann kurz die einschlägigen Texte aus Röm 1 und 2, und leitet zur Besprechung ihrer Tendenz nach einander verwandten Stellungnahmen von K. Heim und K. Barth über mit dem Satz: „Diesen Gedanken des Apostels hat die Theologie im letzten Jahrzehnt sich auf alle Weise zu entziehen versucht" (38). Gegen Althaus, der seine hier skizzierte Anschauung literarisch zuerst 1929 (Grundriß der Dogmatik I; vgl. dazu a. A. 10 zuerst a. O. 61) vertreten hat, wandte sich energisch E. Schlink, Die Offenbarung Gottes in seinen Werken und die Ablehnung der natürlichen Theologie, in: Theol. Blätter 20 (1941), 1—14, mit deutlicher Bezugnahme auf die damals drängenden (auch kirchenpolitischen) Zeitprobleme. Aber so gewiß man eine Reihe von Sätzen Schlinks annehmen kann — jedenfalls ihrem Wortlaut nach —, so sehr drängt sich für das Ganze seiner Stellungnahme der Eindruck auf, daß auch hier „das Kind mit dem Bade ausgeschüttet" wird. Die Interpretation von Althaus, weniger radikal und dialektisch, wird sowohl den Schriftzeugnissen als auch der konkreten Erfahrung besser gerecht. Gegen die These, Paulus spreche Röm 2, 14—16 von Heiden christen, wenden sich auch zwei ältere Spezialarbeiten: M. Kähler, Auslegung von Kap. 2, 14—16 im Römerbrief, in: Theol. Studien und Kritiken 47 (1874), 261—306; F. Giesecke, Zur Exegese von Röm 2, 11—16, in: Theol. Studien und Kritiken 59 (1886), 173—182. Die Paraphrase von M. Kähler a. a. O. 302 f. (vgl. ders. a. A. 46 a. O. 228 A. 2) gibt den Sinn der umstrittenen Stelle richtig, wenn auch ein wenig umständlich wieder. „Nicht die, welche, weil sie offenbartes Gesetz vorlesen hören, von solchem Kenntnis besitzen, sind gerecht vor Gottes Urteil, sondern die, welche offenbartes Gesetz ins Werk setzen, werden das Urteil empfangen, daß sie gerecht sind. (Jene Kenntnis kann ja vor dem Gericht, bei dem kein Ansehen der Person gilt, keinen Vorzug begründen.) Denn wenn tatsächlich Fälle vorkommen, daß Leute aus der Gattung der Heiden, die, weil sie zu dieser Gattung gehören, kein offenbartes Gesetz besitzen, trotzdem, allein auf ihre von Natur gegebene Anlage und Entwickelung gestellt, eben solches, was das bekannte durch Mose offenbarte Gesetz fordert, ins Werk setzen, so ergibt sich, daß eben sie, sofern sie jene Forderung erfüllen, offenbarten Gesetzes fehlenden Besitz dadurch ersetzen, daß sie sich selbst Gesetz sind; und zwar sind sie das, sofern sie als solche, welche jene Forderung ohne jenen Besitz ins Werk setzen, dartun, daß sie die Forderung der Handlungsweise, auf welche das durch Mose offenbarte Gesetz abzielt, als eine in ihre Herzen dauernd eingeschriebene kennen; und eben dies auch überdem dartun, indem zugleich dafür zeugt ihr eigenes (sittliches Bewußtsein, das bekannte urteilende) Gewissen und (worin eine fernere Bestätigung dafür liegt) infolge seiner Wirksamkeit im verborgenen Verkehr ihres Inneren die Gedanken Anklage oder auch etwa Verteidigung erheben, welche auch an dem Tage gelten wird, wann Gott das verborgene Innere (also auch die Selbstbeurteilungen) der Menschen ohne Unterschied von Juden und Heiden laut der mir befohlenen frohen Botschaft von der für alle Menschen gleichen freien Gnade durch Jesus Christus, den allen gleichmäßig bestimmten Heiland, vor sein Urteil ziehen und richten wird".

[12]) R. Bultmann, Das Problem der ‚natürlichen Theologie', in: Ges. Aufsätze I, Tübingen 1933, 294—312; ders., Die Frage der natürlichen Offenbarung (1941), in: Ges. Aufsätze II, Tübingen 1952, 79—104; ders., Anknüpfung und Widerspruch (1946), ebenda 117—132.

der Religion überhaupt, sei", „sondern eine fremde Pflanze, von jenseits her in die menschliche Welt gebracht, und nur so und nur deshalb eine Haltung, die mit der jenseitigen Welt Gottes verbindet"[13]). Nun, zunächst einmal ist Gottes Handeln in der Tat wesentlich „Widerspruch gegen den Menschen"[14]), doch gerade „im Widerspruch wird in paradoxer Weise der Anknüpfungspunkt geschaffen, oder besser: aufgedeckt"[15]). Aber darüber hinaus gilt auch: „Die Sprache des Menschen ist der Anknüpfungspunkt für das vom menschlichen Verkündiger gesprochene Wort Gottes"[16]), und deshalb haben wir „den Anknüpfungspunkt nicht nur in jenem paradoxen Sinne in den Blick zu fassen, sondern auch im ganz simplen Sinne nach dem Anknüpfungspunkt für unsere Verkündigung zu fragen"[17]). Bultmann gibt drei Beispiele dafür: 1. Die Anknüpfung an die hellenistische Popularphilosophie, speziell an die natürliche Theologie der Stoa; 2. Die Anknüpfung an die hellenistischen Mysterienreligionen; 3. Die Anknüpfung an die Gnosis. In dem ersten Abschnitt, der hier allein interessiert, erinnert Bultmann daran, daß Paulus schon in seiner Redeweise durch die popularphilosophische Propaganda beeinflußt ist; dabei übernimmt er auch „bestimmte Begriffe aus der philosophischen Tradition, die im AT teils nur schwache, teils gar keine Entsprechungen haben wie die Begriffe συνείδησις, καθῆκον, ἀρετή, ἐλευθηρία, ja auch den Begriff φύσις" [18]). Bultmann fährt nun fort: „Paulus will natürlich nicht sagen, daß der Mensch, wenn er die Stimme seines Gewissens hört, damit schon Gott hört, daß sein Verantwortungsbewußtsein schon Gottesbewußtsein ist[19]). Aber daß die Forderungen des Sittlichen, die der Heide vernimmt, die Forderungen Gottes sind, das ist ihm nicht zweifelhaft"[20]). Paulus erkennt das indirekt etwa Phil 4, 8 an, direkt an der hier zur Debatte stehenden Stelle Röm 2, 14. 15. Bultmann weist nun darauf hin, daß Paulus von dem in die Herzen der Heiden eingeschriebenen Gesetz spricht, „um zu beweisen, daß auch die Heiden dem Gericht Gottes unterworfen sind und sich nicht entschuldigen können. So vereint sich mit der Anknüpfung der Widerspruch"[21]).

So verwickelt das dogmatische Denken Bultmanns zu sein scheint und so leicht man deshalb Lügen gestraft werden kann, wenn man sich schon gewisser Übereinstimmungen freut, so kann man doch wohl das hier von Bultmann Gesagte nicht für schlechthin falsch halten. Man würde nur wünschen, es wäre noch ausdrücklich hervorgehoben worden, daß sich der Widerspruch Gottes nicht gegen das in die Herzen der Heiden eingeschriebene Gesetz richtet und nicht gegen das Tun der Heiden, insoweit es diesem Gesetz folgt. Innerhalb des schrecklichen Dunkels, in dem der

---

[13]) A. A. 12 zuletzt a. O. 118.
[14]) A. a. O. 119.
[15]) A. a. O. 120.
[16]) A. a. O. 121.
[17]) A. a. O. 122.
[18]) A. a. O. 123.
[19]) Ähnlich hieß es a. A. 12 an zweiter Stelle a. O. 89: „Der christliche Glaube behauptet . . ., daß der Mensch in der Forderung, unter der er sich stehen weiß, noch gar nicht Gott erkennt, daß die Stimme des Gewissens, die er hört, für ihn noch gar nicht Gottes Stimme ist." Dazu hat Althaus a. A. 3 a. O. 69 A. 1 bemerkt: „Dieser für die dialektische Offenbarungslehre bezeichnende Satz läßt sich in seiner unbegrenzten Allgemeinheit nicht halten. Er hat recht, wenn Gott kennen heißt: den Vater Jesu Christi, den Gott der erlösenden Gnade kennen. Aber wer ihn so noch nicht kennt, ist deshalb nicht ohne alle Erkenntnis Gottes". Gegenüber den geistvollen Konstruktionen der Dialektiker klingt ein solcher Satz beinahe hausbacken; aber er ist einfach richtig.
[20]) A. A. 12 zuletzt a. O. 123.
[21]) A. a. O.

Glaube an das Heilswerk Gottes durch Jesus Christus Heiden wie Juden irren sieht und aus dem allein der Weg über Jesus Christus herausführt, ist nicht jedes Licht erloschen, so wenig der spärliche Schein auch zur Rettung ausreicht: es gibt auch für die Heiden als Heiden eine Erkenntnis Gottes, es gibt auch für die Heiden als Heiden ein sittliches Gesetz, das aus dem Transzendenten kommt und in das Transzente reicht — der unbestimmte Ausdruck muß hier mit Bedacht gewählt werden. Anders ausgedrückt: wie schwer auch immer die Verwundung des Menschen ist, auf den hin Gott sein Heilswerk in Gang bringt, es ist doch keine völlige Vernichtung der Möglichkeit oder Wirklichkeit einer Gotteserkenntnis und eines sittlichen Gesetzes. Aber eine solche Folgerung würde der dogmatischen Tendenz Bultmanns vermutlich schon widersprechen; ihm muß es ja darauf ankommen, das Positive möglichst restlos in das Negative hinein aufzulösen, damit dem völligen Negativum des Menschen vor und ohne Jesus Christus das vollkommene Positivum des Menschen in Jesus Christus gegenübergestellt werden kann. Nur so scheint das Grundanliegen der Reformation wahrhaft zur Erfüllung zu kommen.

Die katholische Theologie ist davon überzeugt, daß der Mensch in seiner Natur keineswegs schlechthin verdorben ist. Ebenso wie sie daran festhält, daß an sich jedem Menschen, auch dem Heiden, ein „natürlicher" Weg zur Erkenntnis Gottes offensteht[22]), ebenso wertet sie die natürliche Vernunfterkenntnis als Quelle, „aus der sittliche Wahrheiten und Normen geschöpft werden können"[23]), und für diese Lehre gilt ihr die Stelle Röm 2, 14. 15 als ein wichtiger Schriftbeweis[24]).

Das kontroverstheologische Interesse an Röm 2, 14. 15, bzw. 2, 14—16 ist also nicht gering, und im Hinblick auf die gegenwärtige Diskussion der im Vorstehenden angedeuteten Problematik innerhalb der protestantischen Theologie, die wenigstens z. T. geneigt ist, den Standpunkt der katholischen Theologie zu dem ganzen Fragenkreis als mit der Lehre der Schrift im Widerspruch stehend anzusehen, lohnt sich eine erneute exegetische Durchmusterung des genannten Textes[25]).

---

[22]) Vgl. Vaticanum, Sessio III, Denzinger ([26]1947) Nr. 1785. 1806; Neuner-Roos ([2]1948) Nr. 31. 49.

[23]) F. Tillmann, Die Idee der Nachfolge Christi (Handbuch der katholischen Sittenlehre, 3) Düsseldorf [2]1939, 15; zu den philosophischen Fragen Th. Steinbüchel, Die philosophischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre (Handbuch der katholischen Sittenlehre, 1), 2 Halbbände, Düsseldorf [2]1939 passim; vor allem 2. Halbband S. 89 ff. Der Auslegung von J. Quirmbach, Die Lehre des hl. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis und dem natürlichen Sittengesetz (Straßburger theol. Studien, 7, 4), Freiburg i. Br. 1906, 60—93 kann ich mit Ausnahme seiner Erklärung von V. 15c (die Heiden untereinander beurteilen ihre Handlungen nach festen Grundsätzen als gut oder schlecht, weshalb dann der eine den andern wegen schlechter Handlungen „anklagt", wegen guter aber „verteidigt") und V. 16 (den er zu VV. 12. 13 zieht) im ganzen zustimmen. Die Stellungnahme der katholischen Römerbriefkommentare ist verständlicherweise im wesentlichen einheitlich: es sind Röm 2. 14. 15 Heiden gemeint, nicht Heidenchristen; vgl. etwa Lagrange Röm [5]1931, 47—51; Gutjahr Röm 1923/27, 72—84; Bardenhewer Röm 1926, 42—46; Sickenberger Röm [4]1952, 189—191; Kürzinger Röm 1951, 16 f.

[24]) Vgl. B. F. Tillmann a. A. 23 a. O. 15; Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie I [8]1954, 111. Nach Buchbergers LThK VII, 451 (A. Eberle) bedeutet „Naturgesetz, moralisches oder das natürliche Sittengesetz (lex moralis naturalis)" „objektiv die Summe jener sittlichen Gesetze, die Gott jedem Menschen in und mit seiner Natur als wesentlichen Bestandteil seiner Ausrüstung für seine ewige Bestimmung mitgeteilt oder ‚ins Herz geschrieben' (Röm 2, 15) hat, subjektiv das unserem Verstande von Gott verliehene natürliche Licht, wodurch wir zwischen gut und bös zu unterscheiden vermögen"; das Naturrecht im christlichen Sinne ist nach LThK VII, 453 (A. Scharnagl) „die Summe derjenigen Normen des moralischen Naturgesetzes, die sich auf das menschliche Gemeinschaftsleben beziehen. Als Ausschnitt aus dem natürlichen Sittengesetz ist es mit diesem im Willen Gottes (lex aeterna) objektiv und unveränderlich gegeben. Nach der christlichen Naturrechtslehre ist das Naturrecht nicht ein mehr oder minder willkürliches Produkt der menschlichen Vernunft, sondern besteht unabhängig von ihr im Willen Gottes . . .; die menschliche Vernunft ist nur Erkenntnisquelle des Naturrechts (vgl. Röm 2, 14 f.)".

[25]) Die Lehre vom Naturgesetz und vom Naturrecht ist — geschichtlich gesehen — sehr verschiedenartig und problematisch; vgl. die nützliche Übersicht bei H. Rommen, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, München [2]1947 (über Paulus eine kurze Bemerkung S. 39) und auch die systematische Behandlung des Problems bei J. Messner, Das Naturrecht usw. Innsbruck-Wien [2]1950 (nur Röm 13, 1 wird S. 497 genannt; die Stelle

Zunächst eine Vorbemerkung. Sollen Sinn und theologische Bedeutung der hier zur Debatte stehenden Stelle Röm 2, 14. 15, bzw. 2, 14—16 innerhalb des Römerbriefs bestimmt werden, wird man sich die Hauptprobleme zu vergegenwärtigen haben, mit denen es Paulus im Römerbrief aufnimmt.

Versetzt man sich für einen Augenblick in die Lage des Apostels vor der Abfassung des Römerbriefes, so könnte man die vor ihm liegende Aufgabe etwa so skizzieren:

1. Es ist der Versuch zu machen, die im Glauben ergriffene, durch nichts bezweifelte, jeder Diskussion entzogene, schlechthin fundamentale Wahrheit, daß Gott durch Jesus Christus — und zwar allein durch Jesus Christus — der Welt das Heil — und zwar das endgültige Heil — geschenkt hat (Röm 3, 21—31; 1, 16. 17; 5), mit allen ihren Folgerungen, theoretischen wie praktischen, theologisch zu verstehen. Der Glaube an das von Gott durch Jesus Christus gewirkte Heil ist der Ausgangspunkt und der Angelpunkt alles paulinischen Denkens und Argumentierens.

2. Es ist der Versuch zu machen, im Lichte dieser grundlegenden Wahrheit zu verstehen, wie die Welt ausgesehen hat, welcher Gott durch Jesus Christus das Heil schenkte: daß die Welt also offenbar einem Unheil ausgeliefert war, das Gottes Heilshandeln schlechthin notwendig machte, sollte dem Menschen wirklich das Heil zuteil werden, und daß inmitten dieses Unheils die heilsgeschichtliche Unterschiedenheit von Heiden und Juden keine in Betracht kommende Rolle mehr zu spielen hatte (Röm 1, 18—3, 20; 5, 12—21).

3. Es ist der Versuch zu machen, die erstaunliche und in mannigfacher Hinsicht beunruhigende Erfahrung zu verstehen, daß für den Glaubenden und Getauften mit dem Heilswerk Gottes durch Jesus Christus, also durch den Kreuztod und die Auferstehung Jesu, das ganze Heil wirklich gekommen ist und daß doch die konkrete Wirklichkeit den Gedanken nicht unmöglich macht — wenn nicht sogar: ihn nahelegt —, daß das Heil wie noch nicht gekommen ist. Hier tauchen die komplizierten Probleme auf, welche dem frühesten Christentum durch die immer deutlicher sichtbar werdende Verzögerung der Parusie aufgegeben sind; vor allem wird das Problem einer christlichen „Ethik" sichtbar (Röm 6—8; 12, 1—15, 13).

4. Es ist der Versuch zu machen, zu verstehen, inwiefern — unbeschadet des Generalsatzes, daß erst und allein durch Jesus Christus das Heil so gekommen ist, daß vor und ohne Jesus Christus nur[26]) Unheil war und daß dieses Unheil alle Menschen, Juden wie Heiden, in gleicher Weise getroffen hat und angesichts dieses Unheils ihre theologische Unterschiedenheit beinahe zu verschwinden scheint — inwiefern es also vor Jesus Chri-

---

Röm 2, 14. 15 bleibt, soviel ich sehe, auf den 951 Seiten überhaupt unerwähnt). — Die geschichtliche, philosophische und moraltheologische Problematik wird hier nicht berührt. Es soll nur ein exegetischer Beitrag zur Klärung der Frage geliefert werden, ob eine Lehre, welche von einem Naturgesetz spricht, die jedem Menschen ein seiner Natur eingeschriebenes Normbewußtsein zuschreibt, an der Stelle Röm 2, 14. 15 eine Stütze finden kann. Anders ausgedrückt: ob die Stelle Röm 2, 14. 15 als ein von der Schrift angebotenes Tor angesehen werden darf, durch welches eine Lehre vom Naturgesetz und vom Naturrecht in die christliche Lehre legitim Einlaß finden kann. Eine umfassende Arbeit über die „Geschichte des Naturrechts", offenbar vom Standpunkt K. Barths, wird angekündigt von F. Flückiger (Ev. Verlag, Zollikon-Zürich). Korrekturzusatz: Der erste Band des Werkes von Flückiger ist inzwischen unter dem Titel „Geschichte des Naturrechtes: I. Altertum und Frühmittelalter", Zollikon-Zürich 1954, erschienen; die Stelle Röm 2, 14. 15 behandelt Flückiger hier im Sinne seines A. 5 genannten Aufsatzes auf den Seiten 295—297.

[26]) Dieses „nur" schließt die von Paulus in die Diskussion eingeführten „positiven" Elemente Röm 1, 19. 20; 2, 14. 15, bzw. 14—16 nicht aus.

stus dennoch wirkliche, vor Gott gültige Heilsgeschichte gegeben hat; es ist vor allem zu verstehen, daß die heilige Schrift der Juden gültige Offenbarung Gottes enthält und daß und inwiefern der Vorzug Israels nicht zurückgenommen ist (Röm 4; 9—11; auch Röm 5, 12—21).

Der Punkt 4 gerät — wie leicht zu erkennen ist — in einen Gegensatz zu Punkt 2, und in diesem Spannungsfeld befindet sich, wenn ich recht sehe, auch der theologische Ort der hier in Frage stehenden Stelle Röm 2, 14—16.

Welche Aufgabe haben nun die umstrittenen drei Verse Röm 2, 14—16 innerhalb des Gedankenganges der ersten drei Kapitel des Römerbriefes zu erfüllen, genauerhin in dem geschlossenen Zusammenhange Röm 1, 18—3, 20, bzw. 3, 31?

Will man diese Frage richtig beantworten, ist es wieder von entscheidender Bedeutung, zuerst die maßgebende Rolle der Zentralstelle Röm 3, 21—31, deren Inhalt Röm 1, 16. 17 bereits angekündigt wird, deutlich hervorzuheben und bei der Auslegung nicht aus dem Auge zu verlieren.

Im eschatologischen „Jetzt" ist die Gerechtigkeit Gottes offenbar geworden, für alle, die glauben, Juden und Heiden:

„[21] Jetzt aber ist ohne (das mosaische) Gesetz Gottes Gerechtigkeit offenbar geworden, bezeugt vom Gesetz und den Propheten, [22] Gottes Gerechtigkeit aber durch Glauben an Jesus Christus für alle, die glauben. Denn es ist kein Unterschied: [23] alle haben sie ja gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes, [24] (doch jetzt sind sie alle) gerechtfertigt geschenkweise durch seine Gnade auf Grund der Erlösung in Christus Jesus. [25] Ihn hat Gott als Sühne aufgestellt durch Glauben in seinem Blut, um seine Gerechtigkeit zu erweisen, weil die früher geschehenen Sünden (ungestraft) hingingen [26] zur Zeit des langmütigen Wartens Gottes — um (also) seine Gerechtigkeit im jetzigen Augenblick zu erweisen, damit er gerecht sei und gerecht mache den (der) aus Glauben an Jesus (lebt)".

Von hier aus ergibt sich für die Auslegung von Röm 1, 18—3, 20 zunächst einmal dieses:

Wer sich der Verkündigung des durch Jesus Christus gewirkten Heilswerkes Gottes durch Glauben unterwirft, erkennt im Zurückblicken, daß der Mensch vor dem Wirksamwerden und außerhalb des Wirksamkeitsbereiches der Heilstat Gottes durch Jesus Christus dem Unheil schlechthin ausgeliefert war und ist, und zwar so, daß es nicht die geringste Möglichkeit gab und gibt, sich diesem Unheil zu entziehen. Das heißt also — um die Situation durch einen Vergleich zu erhellen —, daß der durch Glauben Gerechtfertigte sich in der Lage von jemandem befindet, der von Geburt an in einem finsteren Tunnel gelebt hat und der erst, als er durch eine helfende Hand aus dem Tunnel heraus- und ans Licht geführt ist, erkennt, im Zurückblicken erkennt, wie tief die Finsternis war, an die sich seine Augen freilich schon weitgehend gewöhnt hatten. Erst von Röm 3, 21—31, bzw. von der proleptischen Kurzfassung Röm 1, 16. 17 her ist die verzweifelte Lage der Heiden und Juden vor und ohne Jesus Christus zu erkennen.

Wenn es nun, wie der Glaubende bekennt, so ist, daß Gott, um das Heil der Menschen zu wirken, das Geschehen um Kreuzestod und Auferstehung ins Werk gesetzt hat, und — wie soll man es sonst begreifen? — doch

auch offenbar ins Werk setzen mußte (wobei dieses „muß" noch genauerhin zu bestimmen wäre), so ergibt sich damit notwendig, daß alles, was bisher für die Gewinnung des Heils geschehen ist, daß also alles, was vor und außerhalb dieser Aktion Gottes durch Jesus Christus steht, unzureichend war und ist, um den Menschen das Heil wirklich zu verschaffen. Es ergibt sich — paulinisch gesprochen —, daß vor und außerhalb der wirksamen Aneignung der Frucht des Heilswerkes Jesu Christi durch Glauben allein und nicht durch Werke alle Menschen, „Juden wie Griechen ausnahmslos unter der (Herrschaft der) Sünde stehen"[27]), daß „kein Unterschied ist: alle haben sie ja gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes"[28]).

Die Tatsächlichkeit der schrankenlosen Herrschaft der Sünde in der Zeit vor Jesus Christus und ohne Jesus Christus beweist der Apostel, indem er ein Bild des Heidentums und des Judentums entwirft, in dem die dunklen Züge schlechthin dominieren, und zwar so sehr dominieren, daß der historisch denkende Leser den Verdacht nicht los wird, es handle sich um eine tendenziöse Verzeichnung der wirklichen Verhältnisse. Die Frage, die sich hier stellt und die nicht umgangen werden kann, würde also lauten: Ist das Bild, das der Apostel von Heidentum und Judentum entwirft, historisch genau, oder muß man nicht doch sagen, daß er die Tatbestände — vielleicht einfach durch Auslassen — verzeichnet und ins Düstere verzerrt? Oder — und das wäre die Alternative — kommt der drastischen Schilderung des Apostels eine theologische Wahrheit zu, die dem ausschließlich historischen Blick nicht erkennbar wird?

Es könnte nämlich sein, daß sich der Apostel in der Schilderung der Allgemeinheit der aktuellen Sünden bei Heiden und Juden auf dem Wege zu einer theologischen Erkenntnis befindet, die in ihrer Grundsätzlichkeit vollkommen neu ist und deren Erfassung und Formulierung ihm nicht geringe Mühe macht, ja man könnte mit einiger Reserve sagen: deren einwandfreie, hieb- und stichfeste Formulierung ihm offenbar einfach noch nicht gelingt. Wie ein vorsichtiger Diagnostiker tastet sich Paulus an den Symptomen zurück zu dem eigentlichen Herd der Krankheit, zu der Krankheit selbst.

Um es also noch einmal zu sagen: Röm 1, 18—3, 20 sind nur von Röm 3, 21—31 her zu verstehen. Mit den Augen dessen, der glaubt, der im Glauben erkennt, daß das endgültige Heil nunmehr Wirklichkeit geworden ist, sieht der Apostel, daß die Lage der Menschen vor Christus und ohne Christus, gleichgültig ob es sich um Heiden oder um Juden handelt, schlechthin hoffnungslos war und ist.

Wenn im Groben soweit Einigung erzielt ist, kann man versuchen, dem Gedankengang von Röm 1, 18—3, 20 nunmehr auch in einigen bedeutsamen Einzelheiten nachzugehen.

1. Das Beweisziel der Argumentation des Apostels Röm 1, 18—3, 20 ist also klar und erbarmungslos gegen Ende des Abschnittes so formuliert: „Juden ebenso wie Heiden sind allesamt unter der Sündenmacht"[29]).

---

[27]) Röm 3, 9.
[28]) Röm 3, 22 b. 23.
[29]) Röm 3, 9; vgl. 3, 23: „denn alle haben sie gesündigt und sind ohne Gottes Herrlichkeit".

2. Der Einzelbeweis wird geführt, bzw. „angegangen" a. für die Heiden: Röm 1, 18—32, b. für die Juden: Röm 2, 1—3, 20.

3. Die vor Gott hoffnungslose Lage des Heidentums schildert der Apostel in freier Anlehnung an die zeitgenössische jüdische Kritik des Heidentums[30]). Mit klaren Worten, in denen sich auch nicht die geringste Andeutung einer Abschwächung findet — etwa daß es sich genauerhin lediglich um Möglichkeiten handle, die nur unter besonders günstigen Bedingungen zu Wirklichkeiten würden —, stellt der Apostel unumwunden fest, daß die Heiden Gott wohl kennen[31]), daß sie ihm aber freiwillig und böswillig den rechten Gottesdienst verweigern, daß sie ihm Ehre oder Dank versagen, und er bemerkt und bezeichnet eine Beziehung der sittlichen Verderbtheit der Heiden zu der Schuld, die sie auf sich geladen haben: der Vertauschung, Verkehrung des Gottesbildes folgen die Vertauschungen, Verkehrtheiten im Geschlechtlichen, die Verwerfung der Gotteserkenntnis bringt verworfenen Sinn überhaupt[32]), die Heiden sind jeglicher Sünde schuldig.

4. Wie schon oben erwähnt, erhebt sich auf Grund der Argumentation des Apostels drängend die Frage, ob mit seiner Schilderung des Heidentums Röm 1, 18—32 alle Heiden ohne Ausnahme getroffen werden, ob also die aktuellen Sünden, die konstatierbaren groben Sünden der Einzelnen[33]) bei jedem Heiden feststellbar sind oder ob es nicht Heiden gegeben hat, welche sich solcher Sünden nicht schuldig machten, also etwa ihre Götter in gutem Glauben verehrten oder ein sittlich einwandfreies oder gar vorbildliches Leben führten. Wenn es so ist, wenn also damit gerechnet werden muß, daß ein mehr oder minder großer Teil der Heiden die scharfen

---

[30]) Dies ist angesichts der ganz verwandten Argumentation z. B. im Buch der Weisheit nicht zu bestreiten. Die Beziehungen von Röm 1, 18—23. 24—32 zu einer vorchristlich-jüdischen Gotteslehre und Sittenlehre betont im Anschluß an A. Seebergs Hypothesen: H. Daxer, Römer 1, 18—2, 10 im Verhältnis zur spätjüdischen Lehrauffassung, Diss. Rostock 1914. E. Klostermann, Die adäquate Vergeltung in Röm 1, 22—31, in: ZntW 32 (1933), 3 hört hier den „Missionsprediger" Paulus reden, „der die einzige δύναμις εἰς σωτηρίαν zu preisen und zur Vorbereitung darauf den stärksten Eindruck von dem außerhalb des Evangeliums herrschenden Gotteszorn hervorzurufen gewohnt war". Freilich würde die Beurteilung des Abschnittes als einer Art rhetorischer Übertreibung zu Missionszwecken kaum ausreichen, seinen theologischen Gehalt zu erschöpfen Daß wir in Röm 1, 18—3, 20 wichtige Elemente der Missionspredigt des Apostels vor uns haben, kann aber kaum bezweifelt werden; vgl. E. Weber, Die Beziehungen von Röm 1—3 zur Missionspraxis des Paulus (Beitr. z. Förd. christl. Theol., 9, 4) Gütersloh 1905.

[31]) Röm 1, 18—21: „[18] Denn offenbart wird Gottes Zorn vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten; [19] deswegen weil das Erkennbare an Gott bei ihnen bekannt ist, Gott hat es ihnen ja bekannt gegeben. [20] Denn das Unsichtbare an ihm wird seit der Weltschöpfung an dem Erschaffenen mit (den Augen) der Vernunft geschaut, (nämlich) seine ewige Macht und Göttlichkeit, so daß sie nicht entschuldbar sind, [21] deswegen weil sie Gott (wohl kannten), (ihm aber) nicht als Gott Ehre oder Dank erwiesen, sondern sie verloren sich in ihren Gedanken in Nichtigkeiten, und es verfinsterte sich ihr unverständiges Herz"; vgl. noch VV. 23. 25. 28. Es ist vollkommen deutlich, daß nach der Beurteilung des Apostels diese Heiden die Erkenntnis Gottes haben und sich böswillig von ihr abwenden. Die viel zitierte Formel des Vaticanums (Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit: De revelatione, can. 1: Denzinger [[25]1947] 1806; vgl. auch Denzinger 1785) würde gegenüber der unbedingten Formulierung des Apostels auf den ersten Blick wie eine gewisse Abschwächung aussehen, wenn man in dem „posse" angedeutet findet, es handle sich lediglich um eine Möglichkeit, die nur unter besonders (oder gar ganz besonders) günstigen Bedingungen zur Wirklichkeit wird. Aus dem Wortlaut der Stelle läßt sich als Überzeugung des Apostels nur entnehmen, daß die Heiden Gott kennen und sich voll Bosheit von ihm abwenden, daß sie bewußt „die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten" (1, 18). Es scheint dies nach der Meinung des Apostels, wie sie VV. 19. 20. 21a formuliert ist, ein durchaus einfacher, überschaubarer Vorgang zu sein; in V. 21b wird aber möglicherweise angedeutet, daß das Zusammen- und Aufeinanderwirken von Erkenntnis und Wille verwickelter ist, ohne daß volle Klarheit über den psychologischen Ablauf gegeben würde. S. dazu auch M. Schmaus, Katholische Dogmatik I, München [3.-4.] 1948, 187 f.; ferner G. Söhngen, Die Einheit der Theologie, München 1952, 260; bemerkenswert auch die Stellungnahme bei P. Althaus a. A. 10 zuerst a. O. 38 f.

[32]) Klostermann a. A. 30 a. O. 1—6 nennt für dieses Sichentsprechen von Vergehen und Strafe eine Reihe von Parallelen aus zeitgenössischer jüdischer Literatur (2. Makkabäerbuch, Weisheit Salomons, Philos Schrift contra Flaccum).

[33]) Röm 1, 21—32: Sünden durch Verweigerung der schuldigen Gottesverehrung, durch widernatürliche geschlechtliche Handlungen, durch Mißachtung der rechten Gemeinschaftsordnung.

Angriffe des Apostels nicht auf sich zu beziehen braucht, dann würde die Frage zu erwägen sein, ob das Heilswerk Gottes durch Jesus Christus etwa nur für einen Teil der Heiden notwendig war[34]), eben für den, auf welchen die Charakteristik Röm 1, 18—32 zutrifft, oder aber: ob sich hinter der Argumentation des Apostels, welche sich jedenfalls lediglich an das Zutage-Kommende hält, nicht schon — allerdings eben noch unausgesprochen — die Erkenntnis eines Unheils ankündigt, das tiefer liegt, grundsätzlicher ist. In seiner Schilderung der Allgemeinheit der Sünde hält sich der Apostel an das von allen (und also nicht nur von den Glaubenden, sondern auch von den Juden und von den Heiden selbst) Feststellbare[35]); neu und seinem eigentlichen theologischen Interesse entsprechend ist einmal die Erkenntnis, daß die Greuel des Götzendienstes, die Laster widernatürlicher Geschlechtlichkeit und die mannigfachen Sünden gegen das Gemeinschaftsleben eine Offenbarung des Zornes Gottes sind[36]), und dann — fast noch wichtiger — die noch nicht ausgesprochene, aber dem ganzen Abschnitt 1, 18—3, 20 zugrunde liegende Wahrheit, daß die einzelnen konkreten Sünden, von denen die Rede ist, den Charakter mehr zufälliger Symptome für ein Unheil gewinnen, welches das eigentliche Unheil ist. Erst Röm 5, 19 gelingt dem Apostel — nach dem anakoluthischen und in gewisser Weise mißglückten Anlauf Röm 5, 12 — eine Formulierung, die das Ganze theologisch genau aussagt: „Denn gleichwie durch den Ungehorsam des Einen Menschen sündig wurden die Vielen, so werden auch durch den Gehorsam des Einen gerecht werden die Vielen." Der Vers Röm 5, 19a steht schon hinter den Darlegungen Röm 1, 18—32 und Röm 2, 1—3, 20.

5. Aber nicht nur der Heide ist vor Gott verloren, wie der Apostel — durch die konkreten Angaben Röm 1, 18—32 eben auf ein tiefer liegendes Verhängnis hinweisend — eindringlich klar zu machen versucht, sondern auch der Jude, von dem Paulus in dem Abschnitt Röm 2, 1—3, 20 jetzt eingehend spricht[37]).

6. Nun kann kein Zweifel sein, daß der Jude sich der Kritik des Apostels am Heidentum, wenigstens was die Tatsachen angeht, bedenkenlos anschließen würde; ohne Zögern würde er gewissermaßen auf der Seite des Apostels, auf der Seite Gottes Stellung beziehen, freilich ohne das Heilswerk Gottes durch Jesus Christus wirklich ernstzunehmen. Eben aber an dieses Heilswerk Gottes durch Jesus Christus als den theologischen Angelpunkt der Heilsgeschichte glaubend, eben von Röm 3, 21—31 her kann dem Apostel an einem solchen Sukkurs jedoch nichts liegen: es muß ihm jetzt vielmehr darauf ankommen zu zeigen, daß angesichts des Unheils, das gerade und erst durch Gottes helfende Tat in Tod und Auferstehung Jesu Christi nach seinem ganzen Umfange sichtbar zu werden beginnt, daß angesichts dieses Unheils die Überlegenheit des Juden dem

[34]) Für die Juden würde etwas Analoges gelten.
[35]) Das gilt analog auch für die Schilderung der Sündigkeit der Juden Röm 2,1—3,20.
[36]) Hierüber auch G. Bornkamm, Die Offenbarung des Zornes Gottes (Röm 1—3), in: Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien, München 1952, 9—33.
[37]) Die Frage, ob Paulus schon von Röm 2, 1 ab vom Juden redet oder erst von Röm 2, 17 ab, so daß dann Röm 2, 1—16 noch zu dem Heidenkapitel Röm 1, 18—32 zu ziehen wären, wird verschieden beantwortet, und den Befürwortern der Heidenhypothese ist jedenfalls zuzugeben, daß sich der Apostel erst Röm 2, 17 ausdrücklich an den Juden wendet. Aber wenn das hervorstechende Merkmal des Juden die Selbstgerechtigkeit ist, so würde die Charakteristik des Röm 2, 1 Angesprochenen als eines solchen, der über andere urteilt, ohne doch besser zu sein, auf der gleichen Linie liegen wie Röm 2, 17 ff.; es dürfte sich also schon Röm 2, 1—16 um Juden handeln, wie auch heute zumeist angenommen wird.

Heiden gegenüber[38]) nahezu in ein Nichts zusammensinkt. Die jüdischen Ansprüche müssen also destruiert werden, den Juden ist im Lichte von Röm 3, 21—31 klarzumachen, daß „jetzt", im eschatologischen Jetzt all das, worauf er zu pochen pflegt, keinen wirklichen Heilswert mehr hat, daß der Jude sich also — unbeschadet seiner Privilegien zweiter und dritter Ordnung — in der ersten und entscheidenden Ordnung, eben angesichts des Heilswerkes Gottes durch Jesus Christus, in der gleichen verzweifelten Lage befindet wie der Heide: „denn Juden wie Heiden sind allesamt unter der Sündenmacht" (Röm 3, 9), „denn alle haben sie gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes" (Röm 3, 23).

7. Dieses Ziel — nämlich zu zeigen, daß die Juden Gott gegenüber nicht besser dastehen als die Heiden — steuert Paulus an, indem er einen dem Juden äußerst vertrauten Faktor einführt, der nach der Interpretation des Apostels aber geeignet ist, die auf bestimmte Privilegien pochende richtende Überlegenheit des Juden zu zerstören: er spricht vom Gericht, das die das ganze Leben des Juden überschattende und bestimmende Endwirklichkeit ist, und zwar spricht er von dem einen, einzigen Gericht Gottes, das — und hier bereitet Paulus den entscheidenden Schlag vor — für alle ohne Ausnahme nur einen und denselben Maßstab kennt: das Tun. Es gibt kein Ansehen der Person vor Gott[39]), und die Wahrheit dieses Satzes, der wiederum nur von der grundlegenden Bedeutung der Röm 3, 21—26 formulierten Offenbarung her verstanden werden kann, erweist sich in dem Gericht nach den Werken, das die Juden ganz ebenso treffen wird wie die Heiden. Die eigentliche Absicht der Stelle Röm 2, 5—11 ist also durchaus einleuchtend: die jüdischen Ansprüche sollen destruiert werden, dem Juden soll klargemacht werden, daß „jetzt" alles, worauf er zu pochen pflegt, keinen entscheidenden Wert mehr hat; Juden wie Heiden werden vielmehr nach dem gleichen Maßstab im gleichen Gericht gerichtet werden[40]).

8. Aber da ist eine Schwierigkeit: wer gerichtet wird, muß das Gesetz gekannt haben, nach dem er gerichtet wird, und wenn Juden und Heiden auf der gleichen Ebene stehen und nach der gleichen Norm gerichtet werden, müssen sie auch das gleiche Gesetz gekannt haben. Es würde also

[38]) Eine Überlegenheit, deren Existenz der Apostel freilich niemals leugnet; vgl. z. B. Röm 1, 16; 2, 9. 10; 3, 1. 2; 9, 4. 5.

[39]) Röm 2, 11: οὐ γάρ ἐστιν προσωπολημψία παρὰ τῷ θεῷ.

[40]) Lietzmann Röm ⁴1933, 39 f. hebt die hier durch den Zusammenhang sich ergebende drückende Schwierigkeit deutlich hervor: „In V. 5—12 argumentiert Paulus noch immer vom vorevangelischen Standpunkt aus, der keine Glaubensgerechtigkeit kennt und ein Urteil auf Grund der eigenen Leistungen erwartet. Da er in diesem Zusammenhang aber die Idee der Werkgerechtigkeit gerade ad absurdum führen will, so müssen streng logisch diese ganzen Erörterungen als hypothetisch bezeichnet werden: es würde so kommen, wenn 1. das Evangelium nicht wäre und 2. die Erfüllung des Gesetzes möglich wäre". In der Tat hat die Stelle Röm 2, 5—11 im wesentlichen eine Aufgabe in der Argumentation zu erfüllen, sie ist ein Glied in einer Beweiskette, welche die Nivellierung der jüdischen Ansprüche begründet. Sie hat in gewissem Sinne nur „hypothetischen" Wert und sagt beispielsweise über das anderwärts von Paulus auch den Glaubenden angekündigte Gericht nach den Werken (vgl. etwa 2 Kor 5, 10) unmittelbar nichts aus. Gesagt ist nur dies: In der Unheilssphäre vor Christus und ohne Christus, die als Unheilssphäre freilich erst im Lichte des durch Christus gekommenen Heiles sichtbar wird, stehen alle Menschen, Juden wie Heiden, vor Gott in der gleichen aussichtslosen Situation. Der Apostel kann hier nicht im Ernste die Meinung vertreten wollen, es gäbe etwa — abgesehen von dem durch Christus gekommenen Heil — für den Menschen eine realisierbare Möglichkeit, auf Grund von gutem Handeln die eschatologischen Heilsgüter „Herrlichkeit", „Ehre", „Unvergänglichkeit", „ewiges Leben", „Friede" (Röm 2, 7. 10) zu gewinnen. Man wird also annehmen müssen, daß Paulus im Formulieren den Teilzweck für einen Moment aus dem Auge verliert und mit Farben malt, die streng genommen allerdings nur für den durch Christus herbeigeführten neuen Äon passen. Schon zu weit scheint Gutjahr Röm 1923, 69 zu gehen, wenn er zur Erklärung von Röm 2, 7. 10 sagt: Der Inhalt dieser Verse ist „gleichsam ein vorausgenommenes Stück aus der bald folgenden Darlegung über den einzigen und für alle notwendigen Heilsweg der Rechtfertigung durch die Gnade aus dem Glauben und das neue Leben des Gerechten".

in Wahrheit nichts sein mit der Überlegenheit, auf die sich der Jude so viel zugute tut, daß er nämlich allein den Willen Gottes kenne, weil er allein das mosaische Gesetz besitze. Ist das wirklich so?

9. Ja — es ist wirklich so! „[12]Denn alle, die ohne (mosaisches) Gesetz gesündigt haben, werden ohne (mosaisches) Gesetz auch verlorengehen; und alle, die unter dem (mosaischen) Gesetz gesündigt haben, werden durch das (mosaische) Gesetz verurteilt werden. [13] Denn nicht die Hörer des Gesetzes (sind schon) gerecht bei Gott, sondern (nur) die Täter des Gesetzes werden gerechtgesprochen werden. [14] Denn wenn die Heiden, die das (mosaische) Gesetz nicht haben, von Natur die (Werke) des (mosaischen) Gesetzes tun, sind sie, die das (mosaische) Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. [15] Sie erweisen ja das Werk des (mosaischen) Gesetzes als in ihre Herzen geschrieben, wofür ihr Gewissen mit Zeugnis ablegt und die Gedanken, die sich untereinander anklagen oder auch verteidigen — [16] (das wird sich alles einmal erweisen) an dem Tage, an dem Gott das Verborgene der Menschen richtet nach meinem Evangelium durch Christus Jesus" (Röm 2, 12—16). Also gewiß wird jeder nach „seinem" Gesetz gerichtet werden; der Heide, der das Gesetz, das mosaische Gesetz als die fundamentale Kundgebung des Gotteswillens nicht kennt, wird seine Verurteilung „ohne Gesetz", d. h. ohne die Kenntnis dieses geschriebenen, d. i. auf Tafeln geschriebenen Gesetzes erfahren, der Jude, dem das Gesetz in seinem mit Buchstaben auf Tafeln geschriebenen Texte sehr genau bekannt ist, wird auch durch das Gesetz verurteilt werden, und er wird deshalb verurteilt werden, weil es nicht auf bloßes Hören, sondern auf die Tat ankommt und weil hier auch der Jude versagt. Der Jude versteht wohl, daß es ein Gericht gibt, aber es widerspricht seinen teuersten Überzeugungen, daß ihm die Kenntnis des mosaischen Gesetzes, das die Norm dieses Gerichtes sein wird, keinen entscheidenden Vorteil vor den Heiden geben soll. Paulus, von Röm 3, 21—26 her denkend, zertrümmert die Festung jüdischen Hochmutes, indem er einmal das tatsächliche Versagen des Juden vor dem Gesetz hervorhebt (Röm 2, 1. 3. 5. 21—24. 25. 27; 3, 9—20), dann aber die Kenntnis dieses Gesetzes, genauerhin die Kenntnis des wesentlichen Kerns des mosaischen Gesetzes, auch dem Heiden zuschreibt. Er tut das zweifellos nicht, um die Stellung der Heiden zu stärken, sondern um dem Juden klar zu machen, daß er — der Jude — in dem gleichen Abgrund liegt wie der Heide. Der Jude wird verurteilt, weil er das mosaische Gesetz, d. h. Gottes ausdrückliche Offenbarung der verbindlichen sittlichen Norm durch Moses, wohl kennt, aber in seinem Tun nicht beachtet, der Heide geht verloren „ohne Gesetz"[41]), d. h. ohne explizite Kenntnis des mosaischen Gesetzes, d. h. ohne daß er die Vorschriften und Verbote des mosaischen Gesetzes ebenso wie der Jude mündlich oder schriftlich vorgelegt bekommt. Aber eben nur diese explizite Kenntnis kann und muß dem Heiden abgesprochen werden, keineswegs jede Kenntnis der im mosaischen Gesetz niedergelegten göttlichen Offenbarung der sittlichen Forderungen. Es gibt ja nach der Erfahrung des Apostels offensichtlich Heiden, die das tun, was im mosaischen Ge-

---

[41]) Röm 2, 12a: ἀνόμως.

setz gefordert ist[42]), und wenn sie solches tun, ohne doch das mosaische Gesetz zu kennen, so müssen sie ihr praktisches Wissen von den Vorschriften und Verboten des Gesetzes anderswoher haben, und dieses „anderswoher" ist in ihrem eigenen Inneren zu suchen und zu finden. Wenn manche Heiden hier und da dem mosaischen Gesetz entsprechend handeln, beweisen sie, daß sie — wenn auch nicht den Text des Gesetzes, so doch die vom Text gemeinte Sache[43]) kennen.

10. Dabei ist wieder mit Nachdruck hervorzuheben: Was immer hier, Röm 2, 14. 15, über die Heiden gesagt wird, soviel ist sicher, daß es unter dem großen Minuszeichen steht, der den Zusammenhang Röm 1, 18—3, 20 bestimmt. Es kann Paulus also mit diesen Versen, deren Spitze gegen die Juden gerichtet ist, nicht gemeint haben, daß der Heide das Gesetz, das er nicht im Buchstaben des mosaischen Gesetzes vor sich hat, sondern in seinem Herzen eingeschrieben trägt, auch wirklich vollständig durch dieses Tun das endgültige Heil gewinnt, sein Heil also mit eigenen Kräften und ohne Jesus Christus erwirbt. Mit seiner Darlegung Röm 1, 18—3, 20 will Paulus dieses sagen: Heiden wie Juden liegen gleichermaßen in ein und demselben ausweglosen Abgrund der Verworfenheit, sie stehen beide gleichermaßen unter Gottes Zorn. Der Jude hat vor dem Heiden nichts voraus, was für seine Stellung im Gerichte Gottes von entscheidender Bedeutung wäre; wo den Juden der Text des mosaischen Gesetzes unterrichtet, tut es beim Heiden die Stimme in seinem Innern. Für beide, Juden wie Heiden, gilt also der gleiche Maßstab der Verurteilung.

In den zur Debatte stehenden Versen Röm 2, 14—16 finden sich zwei wichtige Begriffe, deren Inhalt noch zu bestimmen ist, es sind die Begriffe φύσις (bzw. φύσει) und συνείδησις.
Im NT begegnen wir dem griechischen φύσις 14mal, dem griechischen φυσικός 4mal; in den paulinischen Hauptbriefen steht φύσις 10mal (Röm 1, 26; 2, 14. 27; 11, 21. 24 [3 mal]; 1 Kor 11, 14; Gal 2, 15; 4, 8), φυσικός 2 mal (Röm 1, 26. 27). Das Wort läßt an die Philosophie denken, aber selbst wenn der Apostel hier auf einen Terminus der popularphilosophischen Sprache zurückgreifen sollte, so wäre die Selbständigkeit seines Denkens nicht zu übersehen[44]). Wenn die φύσις in der stoischen Philosophie mit gewissen Varianten eine in sich ruhende und aus sich wirkende letzte Größe ist — die Stoa kennt genaugenommen keinen persönlichen Gott —, so ordnet sie Paulus stillschweigend seinem atl Weltbild ein. Gott ist der Schöpfer der Physis[45]) und also der Urheber der in ihr waltenden Ordnung, auch

[42]) Daß sie es immer tun, steht nicht da; ὅταν heißt: dann, wann, bzw. so oft als, jedesmal wenn: W. Bauer, Wörterbuch [4]1952 Sp. 1069. Ebensowenig zwingt das τὰ τοῦ νόμου zu der Folgerung, die ἔθνη hätten das ganze Gesetz erfüllt.

[43]) Röm 2, 15: τὸ ἔργον τοῦ νόμου.

[44]) Zum Folgenden neuerdings vor allem M. Pohlenz a. A. 46 a. O. 75—77.

[45]) In den paulinischen Hauptbriefen bezeichnet das Adjektivum φυσικός an den beiden in Betracht kommenden Stellen (Röm 1, 26. 27) ein Verhalten, das der Schöpfungsordnung entspricht, es weist auf ein geschlechtliches Handeln hin, das den Intentionen der „Natur" gerecht wird. Was das Substantiv angeht, so ist es in seiner Bedeutung zwar nicht vollkommen eindeutig, aber gerade die einschlägigen Römerbrieftexte beziehen sich auf die Schöpfungsordnung. Gleichgeschlechtlicher Verkehr ist gegen die Schöpfungsordnung, „wider die Natur" (Röm 1, 26); „von Natur" ist der Mensch unbeschnitten (Röm 2, 27); „gemäß der Natur" ist der wilde Ölbaum, was er ist (Röm 11, 24a), seine wilden Zweige gehören „gemäß der Natur" zu ihm (Röm 11, 21. 24c); wenn der Zweig des wilden Ölbaums auf den Edelölbaum aufgepfropft wird, so ist das „gegen die Natur", gegen den natürlichen Lauf der Dinge (Röm 11, 24). Im ersten Korintherbrief spricht Paulus von „der Natur", welche dem Manne kurzes, dem Weibe langes Haar gegeben

der mit ihr im Einklang stehenden sittlichen Ordnung. Zweifellos gibt es für den Juden Paulus keine andere Norm der sittlichen Ordnung als die durch den νόμος, das in der Schrift enthaltene Gesetz, repräsentierte. Aber eben was in der Schrift in seiner Fülle, in seinem ganzen Umfange dem Juden zugänglich wird, ist dem Heiden φύσει, von Natur, durch das mit ihrer Schöpfung in ihrem Menschenwesen mitgegebene sittliche Normbewußtsein zugänglich. Man kann also sagen: daß alle wissen, was sie zu tun haben, ergibt sich daraus, daß einige es in gewissen Fällen tatsächlich tun. Daß es alle wissen, muß ohne Einschränkung gelten. Aber selbst wenn man von einer unvollkommenen, bruchstückhaften Erkenntnis sprechen wollte, von einem vielleicht inhaltlich unvollständigen, ja — analog Röm 1, 21 b — gestörten, mehr oder minder verwirrten, von einem verletzten Ordnungsbewußtsein, so darf man doch gewiß nicht von einer schlechthinnigen Zerstörung oder Vernichtung aller von Gott dem Schöpfer den Herzen der Menschen eingeschriebenen, allen Menschen also auch ohne die Kenntnis des mosaischen Gesetzes zugänglichen natürlichen sittlichen Normen reden. Wieder sei ausdrücklich hinzugefügt, daß der Heide durch ein seinem sittlichen „Ordnungsbewußtsein", diesem seinem Herzen eingeschriebenen Gesetz entsprechendes Tun niemals das Heil gewinnen kann. Das würde mit dem Ausgangspunkt und Zentralsatz der paulini-Theologie nicht in Übereinstimmung zu bringen sein: daß es nämlich wirkliches Heil nur gibt durch Glauben an das durch Jesus Christus geschehene Heilswerk Gottes. Und von dieser Heilstatsache her in die Welt blickend, sieht der Apostel offenbar auch weit und breit niemanden unter Juden und Heiden, der das Gesetz erfüllte, der dem auf Tafeln oder auf Herzen geschriebenen Gesetz Gottes den geforderten Gehorsam leistete: Juden wie Heiden stehen ausnahmslos unter der Herrschaft der Sünde (Röm 3, 9).

Ferner ist zu bestimmen, was Paulus unter dem Begriff συνείδησις verstanden hat[46]).

---

hat (1 Kor 11, 14). Im Galaterbrief ist von solchen die Rede, die „von Natur", auf Grund ihrer Geburt Juden sind (Gal 2, 15); auf die göttliche Sphäre übertragen, kann es dann heißen, die heidnischen „Götter" seien „ihrer Natur nach" (φύσει) ihrer natürlichen Beschaffenheit nach gar keine Götter (Gal 4, 8). Mag bei den bisher erwähnten Texten die Bedeutung im einzelnen also in geringem Maße schwanken, so ist mit Ausnahme der für sich stehenden Stelle Gal 4, 8 die unmittelbare oder mittelbare Beziehung der Texte auf die Schöpfungsordnung nicht zu übersehen, und der umstrittene Vers Röm 2, 14 muß in diesem Zusammenhange dann meinen: die Heiden tun „von Natur" (φύσει), auf Grund ihres Menschenwesens, das von dem Schöpfer Gott so eingerichtet ist, die Werke des (mosaischen) Gesetzes; für Paulus ist die Tatsache, daß manche Heiden mitunter diese Werke tun, ein Beweis dafür, daß alle unterrichtet sind. Von den übrigen Belegstellen im NT sprechen Jak 3, 7b von der menschlichen, 2 Petr 2, 12 von der tierischen „Natur"; Jak 3, 7a heißt φύσις einfach „Art", „Gattung"; Jud 10 φυσικῶς „wie es ihrer (der Irrlehrer) Art entspricht". Auf die Schöpfungsordnung bezieht sich ganz sicher nicht die Stelle Eph 2, 3: wir „waren von Natur (φύσει) Kinder des Zornes"; hier geht der Blick zurück auf den Zustand, in dem die Menschen waren, als sie dem Heilswirken Gottes durch Jesus Christus begegneten, und man wird gut tun, den Text nicht zu pressen. Eine Sonderstellung nimmt auch der Vers 2 Petr 1, 4 ein, in dem davon die Rede ist, daß die Glaubenden „göttlicher Natur" teilhaft werden sollen.

[46]) Wichtigere Spezialliteratur über συνείδησις im NT, bzw. in den paulinischen Briefen: M. Kähler, Das Gewissen 1, 1, Halle 1878; R. Steinmetz, Das Gewissen bei Paulus (Bibl. Zeit- u. Streitfragen, 6, 8), Gr. Lichterfelde-Berlin 1911; A. Bonhöffer, Epiktet und das NT (Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten, 10), Gießen 1911, 156 f. (das Wort συνείδησις „spielt in der Stoa keine nennenswerte Rolle"; der stoische Ursprung des Wortes und Begriffes ist „keineswegs sicher, ja nicht einmal wahrscheinlich": 156); H. Böhlig, Das Gewissen bei Seneca und Paulus usw., in: Theol. Studien u. Kritiken 87 (1914), 1—24 (Ähnlichkeiten in der Terminologie und in der Anschauung von der Entwicklungsfähigkeit des Gewissens; Unterschiede durch den jeweiligen Gottesbegriff bestimmt, der bei Seneca immanent, bei Paulus transzendent ist); Fritz Tillmann, Zur Geschichte des Begriffs ‚Gewissen' bis zu den paulinischen Briefen, in: Festschrift Merkle, Düsseldorf 1922, 336—347 (Paulus übernimmt den Begriff „Gewissen" aus der Popularphilosophie seiner Zeit, jedoch bildet er ihn um und verchristlicht ihn); Th. Schneider, Der paulinische Begriff des Gewissens (Syneidesis), in: Bonner Zeitschr. f. Theol. u. Seelsorge 6 (1929), 193—211; ders., Die Quellen des paulinischen Gewissensbegriffes, in: Bonner Zeitschr. f. Theol. u. Seelsorge 7 (1930),

In den paulinischen Hauptbriefen kommt der Begriff Gewissen (συνείδησις) 14 mal vor, und zwar ausschließlich im Römerbrief (Röm 2, 15; 9, 1; 13, 5) und in den Korintherbriefen (1 Kor 8, 7. 10. 12; 10, 25. 27. 28. 29 [2 mal]; 2 Kor 1, 12; 4, 2; 5, 11); dazu muß noch die Verbalform „ich bin mir nichts bewußt" (οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα: 1 Kor 4, 4) gerechnet werden.

Aus den verstreuten Äußerungen des Apostels kann seine Anschauung vom Gewissen, soweit sie für das Verständnis von Röm 2, 14 von Bedeutung ist, etwa in folgenden Sätzen wiedergegeben werden:

1. Jeder Mensch begegnet in sich selber einer Instanz, welche sein Denken und Tun mit einem Maßstab mißt, der wesentlich nicht von ihm selbst bestimmt wird. Jeder Mensch steht unablässig vor einer sittlichen Forderung, die sich in hohem Maße unabhängig von seinem konkreten Wollen und Verhalten und häufig gegen sein konkretes Wollen und Verhalten behauptet. Diese mit der menschlichen Existenz als solcher verbundene Instanz, welche die Forderungen eines sittlichen Gesetzes vertritt, ist das Gewissen (συνείδησις). In seinem Gewissen weiß jeder Mensch (2 Kor 4, 2; vgl. auch 5, 11), auch jeder Heide (Röm 2, 15), von Gut und Böse, Recht und Unrecht, und er weiß, daß er für sein Gutes und Böses, sein Recht und Unrecht verantwortlich ist, und zwar verantwortlich vor Gott[47]). Schwierig zu beantworten ist die Frage, welchen Inhalt genauerhin dieses jedem Menschen unmittelbar bekannte göttliche Gesetz hat. Da es mit dem atl Gesetz nicht schlechthin identisch sein kann, nach Röm 2, 14 ihm jedoch inhaltlich verwandt sein muß, wird man annehmen müssen, daß Paulus an gewisse sittliche Grundforderungen des atl Gesetzes gedacht hat, so wie sie etwa im Dekalog formuliert vorliegen. Das würde

97—112; H. Osborne, Συνείδησις, in: The Journal of Theological Studies 32 (1931), 167—179 („I find no justification for the view of certain scholars [z. B. Kähler, Tillmann, Steinmetz, Böhlig] that the word and concept sustained at his [sc. des Paulus] hands an enrichment and development of meaning [apart of course from the new and higher ethical valuations which were attendant upon the Christian renewal, and which incidentally affect the judgement of what constitutes a ‚good' or a ‚bad' Conscience]": 175); J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München 1933 (über „die Lehre vom Gewissen" SS. 186—216; für die Beurteilung der paulinischen Anschauung vom Gewissen stützt sich Stelzenberger vor allem auf die Arbeiten von Böhlig und Tillmann); C. Spicq, La conscience dans le Nouveau Testament in: Revue biblique 47 (1938), 50—80; J. Dupont, Syneidèsis aux origines de la notion chrétienne de conscience morale, in: Studia Hellenistica 5 (1948), 119—153; M. Pohlenz, Paulus und die Stoa, in: ZntW 42 (1949), 69—104 (über die Lehre vom Gewissen SS. 77—79; „die theoretische Besinnung auf das Phänomen des Gewissens" muß „schon längere Zeit vor Paulus in die ethische Reflexion der Juden eingedrungen sein": 78; daher bleibt es unsicher, ob Paulus hier mittelbar oder unmittelbar von der griechischen Philosophie beeinflußt ist: 78 f.).

[47]) Dies wird man zunächst ohne Einschränkung gelten lassen müssen. Protestantische Theologen haben auch dort, wo sie die unmögliche Deutung der Stelle Röm 2, 14. 15 auf Heidenchristen nicht teilen, häufig die Tendenz, sich den zweifellos unbequemen Text spekulativ handlicher zu machen. Das gilt in dem oben S. 80—82 beschriebenen Umfange schon für R. Bultmann. Und was ist es anderes, wenn es bei H. Schlier, Über die Erkenntnis Gottes bei den Heiden, in: Evangelische Theologie 2 (1935), 16 heißt: Die Heiden „vernehmen den Anspruch Gottes aus ihrer Wirklichkeit, der sie für das Gute in Anspruch nimmt. Aber indem sie darauf eingehen, verfehlen sie seinen Willen, da sie ihn im Nichtwissen-wollen Gottes als Anspruch der eigenmächtigen Wirklichkeit verstehen und erfüllen und so offenhaltend ihn verdecken". Ich kann das nicht als eine genaue Wiedergabe des Röm 2, 14. 15 Gesagten ansehen. In dem Buche von G. Kuhlmann, Theologia naturalis bei Philon und bei Paulus, Gütersloh 1930, aus dem infolge seiner eigenwilligen, an Heidegger sich anlehnenden Begriffssprache für den nicht von Heidegger her Philosophierenden im ganzen nur wenig zu lernen ist, wird zu der Stelle Röm 2, 14. 15 gesagt: „Die Grundmöglichkeit, die im Gewissen als ‚Satzung' aufleuchtet, wird . . . im Abfall der Existenz von Gott allererst gewonnen, so daß die ‚Stimme des Gewissens' auf keine Weise den wirklichen Gott zu Worte kommen läßt, sondern gerade das ins Leben ruft, was die menschliche Existenz für ihr Sein in des wirklichen Gottes Hand eingetauscht hat und nunmehr einzig für Gott halten kann" (61). Sollte das wirklich die Meinung des Apostels sein? Ich würde eher dafür halten, daß auch in dem Buche Kuhlmanns u. a. ein Versuch vorliegt, den unbequemen Tatbestand eines mit der Natur des Menschen verbundenen, aus dem Bereich des Transzendenten stammenden, gültigen „Normbewußtseins" dialektisch zum Verschwinden zu bringen. Wenn das Röm 2, 14. 15 beschriebene Tun der Heiden als solches nach der Überzeugung des Apostels auch ganz gewiß nicht das Heil schaffen kann, ebensowenig wie das dem Tun des Juden gelingt, so verdient doch dieses Tun nach der in ihre Herzen eingeschriebenen Norm, das von dem mehr oder minder klaren Bewußtsein der Verantwortung vor einem „göttlichen" Gericht bestimmt wird, jedenfalls keinen Tadel und wirkt als solches kein Unheil, so schwierig es auch sein mag, sein Verhältnis zu dem auf Grund von Glauben gewonnenen Heil begrifflich genauer zu fassen. Dogmatisch

auch mit seiner sonstigen Stellungnahme zur Gültigkeit der atl Gesetzesforderungen übereinstimmen; von der neuen Offenbarung durch Jesus Christus her reduziert der Apostel die Fülle der Vorschriften und Verbote stillschweigend auf einen Kern sittlicher Normen.

2. Das Gewissen hält dem Menschen, bevor er in einer konkreten Situation eine Entscheidung trifft, bestimmte sittliche Normen als Richtmaßstäbe vor (vgl. Röm 2, 15 a; 13, 5; 1 Kor 8, 7). Es bringt diese Normen aber auch nach der Handlung, d. h. nachdem der Mensch seine Entscheidung getroffen hat, zur Geltung; es klagt an, spricht frei oder lobt (vgl. Röm 2, 15 b; 1 Kor 8, 7; 2 Kor 1, 12; s. auch 1 Kor 4, 4). Es gibt also nach Paulus ein vorausgehendes (warnendes oder zuredendes) und ein nachfolgendes (anklagendes oder freisprechendes) Gewissen. 1 Kor 8, 7 ist von beiden die Rede: „Aber nicht in allen (wirkt) die Erkenntnis; manche essen vielmehr infolge ihrer (noch) bis jetzt (nachwirkenden) Gewöhnung an den Götzen (das Fleisch) als Götzenopferfleisch, und ihr Gewissen, das schwach ist, wird befleckt." Das vorangehende „schwache" Gewissen wird durch die gegen seine Warnung vorgenommene Handlung des Essens befleckt (μολύνεται)[48].

3. Das Gewissen verpflichtet mit der Autorität Gottes (Röm 13, 4. 5.; vgl. Röm 2, 15) und zwingt zu entsprechendem Handeln. Das Gewissenszeugnis des Gläubigen gewinnt noch erhöhten Wert dadurch, daß und wenn es „in heiligem Geiste" geschieht (Röm 9, 1), d. h. in Vereinigung mit dem heiligen Geiste, „auf Antrieb und Erleuchtung"[49]) des heiligen Geistes.

4. Es steht für Paulus fest, daß das Gewissen die Stimme Gottes ist, d. h. die Willensäußerung jener Macht, welcher der Mensch schlechthin unterworfen ist. Es entspricht aber dem Realismus des Apostels, wenn er auf der andern Seite ebenso klar und nüchtern die ohne Zweifel äußerst merkwürdige Tatsache sieht, daß der Inhalt der Forderung Gottes, so wie sie in der Stimme des Gewissens zum Ausdruck kommt, für die einzelnen Menschen keineswegs festliegt, sondern erheblichen Schwankungen unterworfen sein kann. Zwar scheint es für Paulus keinen Zweifel zu geben, daß bestimmte sittliche Grundforderungen des atl Gesetzes allen Menschen ohne Ausnahme, also auch den Heiden zugänglich und gewiß sind (Röm 2, 14. 15), in Korinth (wie in Rom) jedoch sind ihm Gläubige bekannt, deren Gewissen „schwach"[50]) ist (1 Kor 8, 7. 12), die also selber „Schwache" sind (1 Kor 8, 9. 10. 11; vgl. Röm 14, 1. 2) und sich von den mit dem Urteil des Apostels übereinstimmenden Gemeindemitgliedern unterscheiden (1 Kor 8, 7—13; 10, 25—30). Das Gewissen kann also richtig und es kann weniger richtig, bzw. falsch unterrichtet sein.

---

bestimmt ist das Verständnis von Röm 2,14. 15 auch bei O. Cullmann, Christus und die Zeit usw., Zollikon-Zürich ²1948, 159—162; daß das Problem der Beziehung zwischen christlicher Heilsoffenbarung und einer nichtchristlichen Offenbarung bei Röm 2, 14 ff. und der verwandten Stelle Röm 1, 18 ff. nicht zur Diskussion steht, wird man freilich gern zugeben, ohne doch die besondere Bedeutsamkeit dieser Texte für den Augenblick leugnen zu wollen, in dem dieses Problem einmal auftaucht.

[48]) Man könnte also den Ausdruck „befleckte" Gewissen bilden. Doch erst Hebr 10, 22 erscheint der Begriff „böses Gewissen" (ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς), und auch der entgegengesetzte Begriff „gutes" (Apg 23,1; 1 Tim 1, 5. 19; 1 Petr 3, 16. 21), „reines" (1 Tim 3, 9; 2 Tim 1, 3), „rechtes" (Hebr 13, 18), „untadeliges" (Apg 24, 16) Gewissen findet sich nicht in den paulinischen Hauptbriefen, sondern erst später.

[49]) F. S. Gutjahr Röm 1927, 287.

[50]) Röm 14, 1 ist analog vom Glauben (πίστις), Röm 14, 5 vom urteilenden Verstand (νοῦς) die Rede.

5. Auch wenn das Gewissen unzulänglich unterrichtet, wenn es „schwach" ist (1 Kor 8, 7), verpflichtet es unbedingt; sogar das ewige Heil kann auf dem Spiel stehen (1 Kor 8, 11). Dieser — nicht ohne weiteres selbstverständliche — Sachverhalt bringt kräftig zum Ausdruck, daß die göttliche Herkunft der Gewissensstimme ihr eigentliches und wesentliches Charakteristikum ist; dem Rufe Gottes hat der Mensch auch dann zu folgen, wenn er sich in Bezug auf den Inhalt der göttlichen Forderung irrt.

6. Jegliches Gewissen, auch das falsch unterrichtete, muß respektiert werden (1 Kor 8, 7—13; 10, 23—33); doch kann die zur Vermeidung irgendeines Ärgernisses gebotene Rücksichtnahme auf andere (Gläubige oder Heiden) die Freiheit des eigenen Gewissens nicht beeinträchtigen (1 Kor 10, 28. 29).

7. Wer sich mit seinem Gewissen im Einklang befindet, wer sich „keiner Sache bewußt" ist, hat kein menschliches Gericht zu fürchten (1 Kor 4, 3. 4 a); vor dem Gerichte Gottes aber wird er sich noch verantworten müssen (1 Kor 4, 4 b).

8. Nach dem Apostel hat jeder Mensch, auch der Heide, eine unmittelbare Kenntnis des göttlichen Gesetzes und ein Bewußtsein der Verantwortlichkeit vor diesem Gesetz (Röm 2, 15; s. o. unter 1); weil Gott der Urheber dieses unbestreitbaren Tatbestandes, dieser in der Gewissensstimme sich äußernden Verfaßtheit des Menschen ist, muß der Inhalt dieses Gesetzes grundsätzlich auch von dem Glaubenden bejaht werden. Das kommt für Paulus mit überraschender Deutlichkeit dadurch zum Ausdruck, daß er in den ähnlich gelagerten Fällen Röm 14 und 1 Kor 8. 10 seinen Beweisgang im Korintherbrief vom Gewissen, im Römerbrief aber vom Glauben her aufbaut; dem Glauben wohnt ein urteilendes Element inne, wie sich besonders klar aus Röm 14, 5 ergibt, wo vom Verstand νοῦς ausgesagt wird, was nach dem Zusammenhang in gleicher Weise vom Glauben gilt: „Jeder soll in seinem eigenen Verstande voll überzeugt sein".

Zusammenfassend wäre etwa dieses zu sagen:

Jeder Mensch, auch der Heide, stößt in seinem Inneren auf eine dem Bereich des Transzendenten entstammende und in das Transzendente wieder hineinreichende Instanz, die ihn mit absoluter Gewalt vor eine Normentafel stellt und seine Handlungen danach beurteilt. Der Inhalt dieser Normentafel ist nicht bis ins einzelne für alle Menschen gleich, sondern gewissen Schwankungen unterworfen, doch geht aus dem Verhalten der Heiden hervor, daß sie über bestimmte Grundforderungen des göttlichen Willens richtig informiert sind, der freilich dem Juden im atl Gesetz viel deutlicher bekannt gegeben war und seinen vollkommenen Ausdruck überhaupt erst im Evangelium findet, ohne daß damit die Funktion des Gewissens aufgehoben wäre.

Zur Einzelexegese von Röm 2, 14—16 ist in der hier gebotenen Kürze noch Folgendes zu bemerken:

In Röm 2, 5—10 hatte Paulus den Gedanken an das Gericht Gottes beschworen, der Juden wie Griechen (VV. 9. 10) lediglich nach ihrem Tun vergelten wird, V. 11 hatte eine allgemeine Begründung geboten: „Denn

es ist kein Ansehen der Person[51]) bei Gott." In V. 12 folgt — wieder mit einem „denn" angeschlossen — eine Art Auslegung der allgemeinen Begründung V. 11 im Hinblick auf das von Paulus eigentlich Erstrebte, nämlich den Nachweis, daß alle das Gesetz kennen, daß alle es übertreten haben und daß also alle „verlorengehen" (V. 12 a), bzw. „verurteilt" werden" (V. 12 b). V. 13 — erneut mit „denn" anschließend — formuliert das allgemeine Prinzip, nach dem die in V. 12 beschriebene Verurteilung durch Gott vorgenommen wird; im Zuge des Gesamtzusammenhangs bekommt auch dieser Vers den Sinn: niemand tut das Gesetz, alle gehen verloren. Die VV. 14 und 15 begründen[52]), warum auch die Heiden[53]) im Gericht mit dem gleichen Maß wie die Juden gemessen werden; auch wenn sie das auf Tafeln geschriebene Gesetz nicht besitzen, so kennen sie doch den in diesem Gesetz niedergelegten Willen Gottes. Der erste Beweis: immer wenn, jedesmal wenn[54]) manche Heiden[55]), ohne das mosaische Gesetz zu kennen, doch tun, was es gebietet[56]) V. 15 führt das in V. 14 Behauptete näher aus. Die Formulierung „in ihre Herzen geschrieben" erinnert ohne Zweifel an Jer 31 (38), 33[57]); doch darf man keine theologischen Schlüsse von dem Zusammenhang bei Jeremias auf den Zusammenhang bei Paulus ziehen[58]). Wenn V. 15 von „dem Werk des Gesetzes" die Rede ist, so steht das in einem unausgesprochenen Gegensatz[59]) zu „dem Buch des Gesetzes", das die Juden zwar haben, aber nicht beachten. Ob es sich bei dem „und" V. 15 b um ein nebenordnendes oder um ein explikatives „und" handelt, ist umstritten[60]). Sehr schwierig ist das Verständnis des V. 16 im Zusammenhang; wenn man sich nicht entschließen kann, ihn als Glosse zu streichen[61]), wird man ihn mit einem ergänzenden Gedanken lose an das Vorangehende anfügen.

Völlig ausgeschlossen bleibt — das ist im Vorstehenden wiederholt betont worden und braucht jetzt nicht weiter ausgeführt zu werden — die

---

[51]) προσωπολημψία (von πρόσωπον λαμβάνειν; s. dazu Sanday-Headlam Röm 1952 = [5]1902], 58) — Beurteilung nach äußerlichen Kriterien, Berücksichtigung der Außenseite, Parteilichkeit — ist (ebenso wie die dazu gehörigen Wörter προσωπολημπτέω, προσωπολήμπτης und ἀπροσωπόλημπτος) nur im christlichen Sprachgebrauch nachgewiesen; vgl. W. Bauer, Wörterbuch [4]1952, Sp. 1312. 186. Lietzmann Röm [4]1933, 39 hält es für eine Wortbildung des Paulus.

[52]) Röm 2, 14: γάρ.

[53]) Von dem griechischen ἔθνη (= Heiden) Röm 2, 14 allein ist der Sinn der Stelle nicht eindeutig zu klären. Paulus braucht es bald für die Heiden (z. B. 1 Thess 2, 16; 4, 5; Gal 1, 16; 2, 2. 8. 9. 15; Röm 2, 24; 9, 24 usw.), bald für die Heidenchristen (z. B. Gal 2, 12. 14; Röm 1, 13; 11, 13; 16, 4 usw.); in manchen Fällen ist die genaue Bestimmung nach der einen oder anderen Seite hin schwierig.

[54]) Röm 2, 14: ὅταν; vgl. A. 42.

[55]) Röm 2, 14: ἔθνη ohne Artikel. Lagrange Röm 1931, 49: „ἔθνη est moins que τὰ ἔθνη; ce sont des gentils non pas tout l'ensemble des gentils; et cependant c'est plus que s'il y avait ἐθνικοί, quelques gentils individuellement".

[56]) Röm 2, 14 τὰ τοῦ νόμου. Kühl Röm 1913, 80 meint mit Recht, daß das τὰ τοῦ νόμου nach dem ὅταν und dem artikellosen ἔθνη zu erklären sei: „in der Heidenwelt sind unter Umständen Fälle zu beobachten, wo einzelne Handlungen sich mit den im Gesetz geforderten Geboten in Übereinstimmung befinden." So z. B. auch Schlier a. A. 47 o. O. 14. Anders z. B. Gutjahr Röm 1923, 78; Mundle a. A. 5 a. O. 250f; Flückiger a. A. 5 a. O. 27—29.

[57]) Röm 2, 14: τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν. Jer 38, 33: διδοὺς δώσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτούς.

[58]) Richtig z. B. B. Weiß Röm 1899, 118 A.; P. Althaus Röm [7]1953, 22: man darf sich „durch den prophetischen Anklang an unserer Stelle nicht irreführen lassen. Sachlich ist der Gedanke nicht prophetisch, sondern stoisch. Es handelt sich nicht um die durch Christus gewirkte Erfüllung der prophetischen Zusage, sondern um die unleugbare Wirklichkeit des ‚natürlichen', außerbiblischen, vorchristlichen Ethos".

[59]) Lietzmann Röm [4]1933 41.

[60]) Dazu Lagrange Röm 1951, 50f, der sich — wie Lietzmann Röm [4]1933, 42 — mit Recht dafür entscheidet, das μεταξὺ ἀλλήλων nicht auf die Menschen, sondern auf die Gedanken zu beziehen.

[61]) So z. B. R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen [2]1954, 213 A. 1.

Annahme, Paulus könne hier gemeint haben, es gebe für die Heiden über eine Totalerfüllung der ihnen in ihrem Inneren zugänglichen Forderungen Gottes einen Weg zum endgültigen Heil, gewissermaßen an Jesus Christus vorbei. Wirkliches, endgültiges Heil im Vollsinne gibt es für Paulus nur durch die gläubige Annahme des Heilswerkes Gottes durch Jesus Christus. Aber es kann auch nicht geleugnet werden, daß er Röm 2, 14. 15 im Vorübergehen von einem auf Gott zurückgehenden Normbewußtsein des Heiden, also des noch durch keine positive Offenbarung getroffenen Menschen spricht, ebenso wie er Röm 1, 19—21 die Tatsache einer Gotteserkenntnis der Heiden auf Grund der Schöpfungswerke konstatiert. Selbst wenn also die Behauptung zu Recht besteht — und sie besteht zu Recht —, daß „Paulus von der ‚natürlichen' Gesetzeserfüllung der Heiden überhaupt nur spreche, um den gesetzesstolzen Juden einen Spiegel vorzuhalten, und diese Lehre innerhalb seiner Theologie zwar kein ‚Fremdkörper', aber doch ein Glied sei, das mit dem Gesamtorganismus nur in loser Verbindung steht — er komme sonst nirgends auf sie zurück"[62]), so bleibt diese Lehre nichtsdestoweniger Lehre der Schrift und kann ihren Ort in der Theologie beanspruchen[63]).

Freilich erheben sich hier Fragen von sehr grundsätzlicher Bedeutung, auf die in diesem Zusammenhange nur noch kurz hingewiesen werden kann. Wer das Neue Testament als die einzige für seinen Glauben verbindliche Urkunde annimmt, vielleicht sogar nur ein kritisch mehr oder weniger gereinigtes Neues Testament, für wen also die Dogmatik mit der von ihm für richtig oder möglich gehaltenen Theologie des Neuen Testamentes im wesentlichen identisch ist, der wird keine besonders großen Schwierigkeiten haben, Stellen wie die hier besprochenen sehr weit, bzw. noch weiter an den Rand zu schieben oder ganz zu eliminieren. Wer jedoch das Prinzip der sola scriptura aus einer ganzen Reihe von schwerwiegenden Gründen für verfehlt und auch für praktisch undurchführbar hält, wird zugeben können, daß die Stellung eines im Neuen Testament bezeugten Elementes innerhalb einer Theologie des Neuen Testamentes nicht schon mit seiner legitimen dogmengeschichtlichen — im Sinne der kirchlichen Lehrentwicklung — Fruchtbarkeit identisch sein muß. Er wird also auch zugeben können, daß sich auf so „zufälligen" Nebenbemerkungen wie Röm 1, 19—21 oder Röm 2, 14. 15 eine Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis, bzw. vom Naturgesetz und vom Naturrecht im katholischen Sinne „aufbauen" läßt, wenn nur nicht im geringsten bestritten

[62]) M. Pohlenz, Die Stoa. Die Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1948, I, 403 (das Zitat steht dort in direkter Rede); vgl. auch Pohlenz a. A. 46 a. O. 80: Daß die Anerkennung der Sittlichkeit der Heiden „zunächst nur dazu bestimmt ist, mit ihren lichteren Farben den Schatten, der auf die falsche Selbstgerechtigkeit der Juden fällt, um so dunkler wirken zu lassen", „ändert nichts an der Tatsache, daß Paulus eine natürliche Gesetzeserfüllung der Heiden kennt; aber es ist bezeichnend, daß er nur hier von ihr spricht. In das Zentrum der paulinischen Theologie reicht dieser Gedanke nicht hinein".

[63]) Es gibt also sittliche Normen, die dem Menschen zugänglich sind, auch wenn er nicht durch das positive Gesetz Gottes, das mosaische Gesetz belehrt ist. Man könnte versucht sein, die Frage nach dem Ursprung dieses den Herzen der Heiden eingeschriebenen Gesetzes mit dem Hinweis auf eine der Schöpfung folgende Offenbarung Gottes zu beantworten; auch die Rabbinen kannten ja die sechs adamitischen Gebote (betr. Götzendienst, Gotteslästerung, Gerichtsbarkeit, Blutvergießen, Unzucht und Raub) und die sieben noachischen Gebote (vgl. Billerbeck III, 36 ff. 88 f.). Aber dem widerspricht der Text Röm 2, 14. 15 doch gar zu deutlich: das φύσει ebenso wie das οὗτοι ... ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος und die Erwähnung der συνείδησις; da kann das γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν nicht sehr ins Gewicht fallen, es bestätigt vielmehr die „natürliche" Deutung.

wird, daß es wirkliches Heil vor Gott einzig und allein durch Jesus Christus gibt[64]).

Versucht man zum Schluß zusammenzufassen, was sich aus der Diskussion der Stelle Röm 2, 14. 15, bzw. 14—16 für eine etwaige Lehre des Apostels vom Naturgesetz (bzw. vom Naturrecht) ergibt, so lassen sich folgende Thesen aufstellen:

1. An sich hat der Apostel nicht das geringste unmittelbare Interesse daran, eine Lehre vom Naturgesetz (oder Naturrecht) vorzutragen[65]); die Stelle Röm 2, 14—16 ist nur ein Glied in der Beweiskette, welche die Notwendigkeit der Heilstat Gottes durch Jesus Christus für alle Menschen ohne Ausnahme darlegen und daher die falsche und exklusive Heilssicherheit der Juden mit ihrem Pochen auf den Alleinbesitz des göttlichen Gesetzes destruieren will.

2. Der Maßstab, mit dem von Paulus gemessen wird, ist deutlich das Gesetz des Moses, also die positive Offenbarung Gottes; nur hier ist für ihn unzweifelhaft fester Grund.

3. Das mosaische Gesetz wird dabei vom Apostel stillschweigend auf einen Kern reduziert, der etwa mit dem Dekalog identisch sein könnte.

4. Dieser Kern grundlegender Normen ist allen Menschen bekannt, insofern sie Menschen sind; dem „von Natur" (φύσει) in Röm 2, 14 kommt in diesem Zusammenhange eine starke Beweiskraft zu. Im Zuge seines Beweisganges spricht Paulus hier nur von dem „natürlichen" Normbewußtsein der Heiden; aber auch für die Juden ist es, wenn man über das vom Apostel ausdrücklich Geäußerte hinaus Konsequenzen zieht, in gleicher Weise zu postulieren. Nur wird die Feststellung, daß es sich auch beim Juden so verhält, schwierig, weil der Jude immer schon durch das positive Gesetz Gottes unterrichtet ist und dadurch der lediglich natürliche Bestand des sittlichen Normbewußtseins immer schon in gewisser Weise verdeckt, bzw. überlagert ist.

5. Daß alle Menschen die Grundforderungen des freilich erst im mosaischen Gesetz unmittelbar und positiv offenbarten sittlichen Gesetzes ken-

---

[64]) Die These von der Alleinverbindlichkeit der Schrift ist außerordentlich problematisch. Die an Bekenntnisse sich bindenden Formen der protestantischen Theologie können das Prinzip der sola scriptura jedenfalls nur unter der bestreitbaren und immer wieder bestrittenen Voraussetzung halten, daß das Bekenntnis oder die Bekenntnisse eben die wahre und eigentliche Meinung der Schrift unverfälscht wiedergeben. E. Schlink a. A. 11 a. O. 5 weist den Einwand, daß es schließlich Schriftaussagen seien, die die Offenbarung Gottes in seinen Werken bezeugen, also müßten sie doch Gegenstand eines Lehrstückes der Dogmatik sein, folgendermaßen zurück: es ist „zu berücksichtigen, daß viele Aussagen der Schrift in den Bekenntnisschriften nicht entfaltet sind . . . Bekenntnis ist ja auch nicht die Summa der Schrift im quantitativen Sinne, sondern Summa der Schrift als doctrina evangelii, Bekenntnis der Mitte der Schrift. Als Mitte und Summa der Schrift bestimmt das Evangelium das Gefälle aller Aussagen der Bekenntnisschriften". In diesem Ausleseprozeß, in dem etwa die Bergpredigt oder der Jakobusbrief einer bestimmten Auslegung des Römerbriefs zum Opfer fällt — um es einmal pointiert auszudrücken —, wird die Problematik des Prinzips der sola scriptura sehr deutlich. Nun muß freilich jede auf eine Systematik hinsteuernde Auslegung der ganzen Schrift notwendigerweise auswählen und Akzente setzen, auch die katholische Dogmatik muß das tun und tut es seit jeher. Die nizänische Lehre von Jesus Christus etwa, die Trinitätslehre, die Sakramentenlehre und so vieles andere sind nicht schlechthin Resultate einer „objektiv" arbeitenden neutestamentlichen Theologie, sondern eines dogmatischen Auslese- und Entwicklungs-, bezw. Entfaltungsprozesses. Aber es ist ein Unterschied, ob dieser Prozeß der Wertung, der Akzentuierung kontinuierlich ist oder plötzlich neu beginnt und prinzipiell jeden Augenblick neu beginnen kann.

[65]) Es ist daher zum mindesten in der Formulierung eine Übertreibung, wenn man sagt, Paulus habe „als erster christlicher Rechtsphilosoph gewaltet" (Stelzenberger a. A. 46 a. O. 112). Auch der Satz: „Röm 2, 14. 15 entwickelt der Apostel in kraftvollen, markigen Sätzen die Lehre vom natürlichen Sittengesetz und vom Gewissen" (B. Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, Basel $^{12}$1951, 8) geht zu weit. Richtig ist, daß sich auf Grund der mehr unabsichtlichen Äußerungen des Apostels eine solche Lehre legitim mit der Schriftoffenbarung verbinden läßt.

nen, ergibt sich einmal aus der immer wieder feststellbaren Tatsache, daß auch Heiden, obwohl sie ja durch das geschriebene Gesetz des Moses nicht unterrichtet sind, durch ein offenbar in ihnen selbst liegendes Gesetz zu einem Handeln veranlaßt werden, das mit dem Kern des mosaischen Gesetzes übereinstimmt.

6. Der Wortlaut Röm 2, 14. 15 nötigt nicht zu der Annahme, daß alle Heiden alle Kernforderungen des mosaischen Gesetzes erfüllen, sondern kann nur meinen, daß es immer wieder Heiden gegeben hat und gibt, welche solches tun, bzw. welche mitunter solches tun, und zwar — das ist wesentlich — im Gehorsam gegen eine in ihrem Inneren sich kundtuende Norm unbedingt verpflichtenden Charakters.

7. Zu diesem in die Herzen auch der Heiden eingeschriebenen Gesetz fügt der Apostel als eine Art zweiten Beweises „das Gewissen" und — dieses „und" hat offenbar explikative Bedeutung — „die Gedanken, die sich untereinander anklagen oder auch verteidigen". Wie es scheint, wird also — ob auf Grund einer durchreflektierten Psychologie, soll dahingestellt sein — zwischen dem Normbewußtsein und dem im Inneren des Menschen auf Grund dieser Norm sich vollziehenden Gerichtsvorgang unterschieden.

8. Obwohl zahlreiche Fragen offen bleiben, wird es sich nur sehr schwer bezweifeln lassen, daß die Lehre von einem doppelten Wege der Erkenntnis, bzw. der Offenbarung des von Gott gegebenen Sittengesetzes, bzw. seiner Grundforderungen in dem Texte Röm 2, 14. 15 eine Stütze finden kann. Es gibt vor und neben dem positiven, durch ausdrückliche Offenbarung Gottes gegebenen sittlichen Gesetz ein jedem Menschen eingeschriebenes sittliches Gesetz, ein natürliches Normbewußtsein. Diese „Lehre" des Apostels vom Naturgesetz (bzw. vom Naturrecht) — wenn man eine mehr nebenbei geäußerte Meinung so anspruchsvoll benennen will — entspricht seiner ebenfalls mehr nebenbei formulierten „Lehre" von der natürlichen Gotteserkenntnis Röm 1, 19—21; auch in der Erkenntnis Gottes, bzw. der Offenbarung Gottes gibt es nach Paulus zwei Wege, den über die Werke der Schöpfung und den, der sich im Glauben an das Evangelium eröffnet[66]).

[66]) Die oben gegebene Auslegung von Röm 2, 14. 15 würde durch Röm 1, 32; 2, 26. 27; 7, 14 ff. gestützt werden können, vor allem also durch den wichtigen Text Röm 1, 19—21 (vgl. auch V. 28), der ganz analog erklärt werden muß. Zu lernen ist auch aus Stellen wie Röm 13, 1—7; Phil 4, 8. Für die Anschauung des NT sind in diesem Zusammenhang theologisch von großer Bedeutung Apg 14, 15—17; 17, 22—29, wenn man diese Texte auch nicht schlechthin als Zeugnisse paulinischer Theologie im engeren Sinne ansehen darf. Zu Apg 17 vgl. die bedenkenswerten Ausführungen von M. Dibelius, Paulus auf dem Areopag, in: Aufsätze zur Apostelgeschichte, Göttingen 1951, 29—70.

# Petrus Lombardus

## Persönlichkeit und Werk

(Vortrag, gehalten auf der 4. Mediävistentagung zu Köln am 2. Oktober 1953.)

*Von Professor Dr. Ludwig Ott, Eichstätt*

Zur selben Zeit, da wir hier in Köln die 4. Mediävistentagung abhalten, begeht die oberitalienische Stadt Novara mit einer großen Reihe festlicher Veranstaltungen das 800jährige Gedächtnis des Erscheinens der vier Sentenzenbücher des Petrus Lombardus, den sie als einen ihrer größten Söhne verehrt[1]).

Es versteht sich von selbst, daß unsere Mediävistentagung, die sich als Thema gestellt hat: „Die geistige Welt des 12. Jahrhunderts", an einer Persönlichkeit, die auf das geistige Leben ihrer Zeit und der Folgezeit einen so tiefgreifenden Einfluß ausgeübt hat, nicht achtlos vorübergehen darf. Der Umstand, daß sich die Veröffentlichung seiner berühmten vier Sentenzenbücher zum 800. Mal jährt, sei es in diesem Jahr oder schon in einem der vorausgehenden Jahre oder erst in einem der folgenden Jahre, ist uns ein willkommener Anlaß, uns näher mit der Persönlichkeit und dem Werk dieses Mannes zu beschäftigen. Ich muß allerdings im vorhinein gestehen, daß ich nicht mit neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen aufwarten kann. Ich kann nur schlicht darüber berichten, was die wissenschaftliche Forschung der vergangenen Jahre und Jahrzehnte erarbeitet hat[2]).

Über das L e b e n des Petrus Lombardus wissen wir wenig. Wie bei vielen mittelalterlichen Autoren tritt die Persönlichkeit hinter dem Werk zurück. Seine Geburtszeit ist um 1100, wahrscheinlich kurz nachher, anzusetzen. Seine Wiege stand in der Gegend von Novara in der Lombardei. Eine alte Handschrift der Sentenzen aus dem 12. Jahrhundert, früher im Kloster Tegernsee, heute in der Bayerischen Staatsbibliothek in München (Clm 18109), nennt den Verfasser Petrus Novariensis. Ebenso nennen ihn

---

[1]) Vgl. Pier Lombardo. Rassegna trimestrale edita a cura del comitato per le onoranze a Pier Lombardo nell' ottavo centenario dei quattro libri delle sentenze, Anno I — N. 2 (Giugno 1953) 27—28. — Verzeichnis der im folgenden verwendeten Abkürzungen: MG = Monumenta Germaniae Historica; SS = Scriptores; PL = Migne, Patrologia Latina; Prolegomena = Prolegomena der in Anm. 2 genannten Ausgabe der Sentenzen des Petrus Lombardus (Quaracchi 1916); RHE = Revue d'histoire ecclésiastique; RThAM = Recherches de Théologie ancienne et médiévale; L. = Liber; d. = distinctio; c. = capitulum.

[2]) Vgl. zum folgenden M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg i. Br. 1911, 359—407. Petri Lombardi Libri IV Sententiarum studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae in lucem editi, secunda editio, Ad Claras Aquas 1916, Tom. I, p. V—LXXVII: Prolegomena. J. de Ghellinck, La carrière de Pierre Lombard, RHE 27 (1931) 792—830; 30 (1934) 95—100. Ders., Pierre Lombard, Dictionnaire de Théologie Catholique XII (Paris 1935) 1941—2019. Ders., Le mouvement théologique du XII$^{e}$ siècle, 2$^{e}$édition, Bruges 1948, 213—277. Ders., L'essor de la littérature latine au XII$^{e}$ siècle, Tom. I, Bruxelles 1946, 70—76. J. Schupp, Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus, Freiburg 1932, 1—13 (Leben), 289—298 (Arbeitsmethode).

auch einige Chronisten des 13. und 14. Jahrhunderts[3]). Ricobaldus von Ferrara, ein Chronist des beginnenden 14. Jahrhunderts, sagt näherhin, daß er „de territorio Novarae", aus der Gegend von Novara stammte; er bezeichnet seinen Heimatort als „pagus", worunter ein Dorf zu verstehen ist. Eine Tradition, die sich literarisch allerdings nur bis in das 16. Jahrhundert zurückverfolgen läßt, nennt den kleinen Ort Lumellogno bei Novara als Geburtsort unseres Theologen. Dort zeigt man heute noch ein kleines, bescheidenes Haus, in dem er als Kind armer Leute geboren worden sein soll.

Seine höheren Studien machte er in seinem Heimatland, sehr wahrscheinlich in Bologna. Daß er dort auch einen Lehrstuhl innehatte, wie behauptet wurde, läßt sich nicht erweisen. Als gereifter Mann — „vir venerabilis" sagt der hl. Bernhard von Clairvaux, dem wir diese und die folgenden Nachrichten verdanken[4]) — kam er zu Studienzwecken nach Frankreich. Zuerst wandte er sich nach Reims, das in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts zwei namhafte Lehrer der Theologie hatte, Lotulfus von Novara[5]) und Alberich von Reims[6]), beide als Gegner des Peter Abaelard bekannt. Das Jahr der Ankunft in Frankreich läßt sich leider nicht genau bestimmen, da der Brief des hl. Bernhard nicht datiert ist. Am wahrscheinlichsten ist die Datierung in die Jahre 1135—1139. Ob sein Landsmann Lotulfus damals noch an der Schule von Reims wirkte, wissen wir nicht, ist aber wohl zu vermuten. Ungewiß ist auch, ob Alberich noch den Lehrstuhl von Reims innehatte oder ob er ihn bereits mit dem erzbischöflichen Stuhl von Bourges vertauscht hatte (1136). Der Studienaufenthalt in Reims währte nur kurze Zeit. Der hl. Bernhard sorgte während dieser Zeit auf Empfehlung des ihm befreundeten Bischofs von Lucca für seinen Lebensunterhalt[7]). Mit einer Empfehlung des hl. Bernhard an Abt Gilduin von St. Viktor ging Petrus Lombardus von Reims nach Paris in der Absicht, auch dort nur kurze Zeit, bis Mariä Geburt (8. September), zu bleiben. Mit Sicherheit darf man wohl annehmen, daß er in der Schule von St. Viktor die Lehrvorträge Hugos von St. Viktor hörte. Weniger sicher ist, ob er Peter Abaelard noch hörte, da dieser nach dem Bericht des Johannes von Salisbury (Metalogicus II 10) bereits 1137 seine Lehrtätigkeit einstellte. Der Aufenhalt in Paris dehnte sich länger aus, als ursprünglich geplant war. Die näheren Umstände sind uns unbekannt. Auf jeden Fall wurde Paris, der Mittelpunkt der philosophischen und theologischen Studien des Mittelalters, von nun an seine zweite Heimat. Um 1140 erhielt er einen Lehrauftrag an der Kathedralschule von Notre-

[3]) Der Anonymus Laudunensis (ca. 1220) in seinem Chronicon universale und Jakob von Acqui O. P. (ca. 1328) in seinem Chronicon Imaginis mundi. Die Texte siehe in den Prolegomena p. VI und VII.

[4]) Ep. 410 (PL 182, 618—619). Prolegomena p. IX—X.

[5]) Vgl. C. Ramponi, Leutaldo: Scuola teologica di Reims, Pier Lombardo Anno I — N. 1 (Marzo 1953) 14—15. D. Van den Eynde, Du nouveau sur deux maitres lombards contemporains du Maitre des Sentences: 1. Moise de Bergame, 2. Lutolphe de Novare, Pier Lombardo Anno I — N. 2 (Giugno 1953) 6—8.

[6]) Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II 138 f. L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik, Münster 1937, 128 f., 213—234, 266—291.

[7]) Bernhard gibt leider den Namen des Bischofs von Lucca nicht an. Da das Datum des Briefes unsicher ist, läßt sich nicht entscheiden, ob Bischof U(m)bertus (1128—1137) oder dessen Nachfolger Otto (1138—1146) gemeint ist. Letzterer wird in mehreren Handschriften als Verfasser der von Petrus Lombardus sehr ausgiebig benützten Summa sententiarum genannt. Falls er wirklich der „Protektor des Petrus Lombardus" war (Überweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, Berlin 1928, 262), so fällt die Ankunft in Paris erst in das Jahr 1139, was etwas spät zu sein scheint, da zwischen der Ankunft in Frankreich und 1142 die Ausarbeitung der umfangreichen Kommentare zu den Psalmen und zu den Paulusbriefen anzusetzen ist. Es ist jedoch sehr wohl möglich, daß er schon in seiner Heimat Vorarbeiten dazu gemacht hatte.

Dame. Im Jahre 1148 nahm er zusammen mit anderen Lehrern der Theologie an dem Konzil von Reims teil, das in Gegenwart des Papstes Eugen III. über strittige Lehren des Bischofs Gilbert Porreta von Poitiers verhandelte[8]). Petrus Lombardus stand auf der Seite des Abtes Bernhard von Clairvaux, der die Anklage gegen Gilbert erhob. Johannes von Salisbury nennt Petrus Lombardus zusammen mit Robert von Melun als Hauptgegner Gilberts[9]). Die Sentenzen des Lombarden bestätigen seine scharfe Gegnerschaft gegen Gilbert. Ein zweites Ereignis, das aus der Zeit der Lehrtätigkeit des Petrus Lombardus verbürgt ist, ist eine Reise nach Rom. In einer frühen Sentenzenglosse, die früher zu Unrecht dem Petrus von Poitiers zugeschrieben wurde, findet sich im Zusammenhang mit einem Johannes Damascenus-Zitat die Bemerkung, auf die zuerst Joseph de Ghellinck[10]) hingewiesen hat: A libro isto sumpsit magister hanc auctoritatem, dum Romae esset. Könnten wir das Datum dieser Romreise feststellen, so hätten wir einen wertvollen Anhaltspunkt für die Datierung der Sentenzen gewonnen. Bis in die neueste Zeit herein wurde die Romreise des Lombarden mit einem Brief des Papstes Eugen III. an Bischof Heinrich von Beauvais vom 19. Januar 1152 in Zusammenhang gebracht. In diesem Brief empfiehlt der Papst den Überbringer, einen magister Petrus, der sich schon lange Zeit mit scholastischen Studien beschäftigt hat und bisher noch kein kirchliches Benefizium erlangt hat, auf die Fürsprache des Abtes von Clairvaux und anderer dem Bischof von Beauvais für ein Benefizium an der Kirche von Beauvais. Den nicht näher bezeichneten magister Petrus hat man etwas voreilig fast allgemein mit Petrus Lombardus gleichgesetzt. Tatsächlich aber stehen dieser Identifizierung so schwerwiegende Bedenken entgegen, daß man sie wohl endgültig aufgeben muß[11]).

Im Jahr 1159 wurde Petrus Lombardus, der damals in der wissenschaftlichen Welt einen angesehenen Namen hatte, durch die Wahl des Kapitels von Notre-Dame zum Bischof von Paris erhoben. Die Weihe fand, wie Robert von Torigny, Abt des Klosters Mont-Saint-Michel, berichtet, um Peter und Paul statt. Sein Episkopat dauerte jedoch nur ein Jahr. Bereits im Juli des Jahres 1160 starb er. Als Todestag wird im Nekrolog von St. Viktor der 22. Juli, im Nekrolog von Saint-Martin-des-Champs bei Paris der 21. Juli angegeben; die Grabinschrift nennt den 20. Juli (XIII kal. Augusti). Die bis in die neuere Zeit herein vertretene Ansicht, Petrus Lombardus habe im Jahre 1160 auf sein Amt verzichtet und sei erst 1164 gestorben, hat sich als unzutreffend erwiesen. Ein Schüler des Lombarden, Herbert von Boseham, der Sekretär, Freund und Biograph des Erzbischofs Thomas Becket von Canterbury, bemerkt in der Vorrede seiner Bearbeitung des Psalmenkommentars des Lombarden, daß dieser schon kurze Zeit nach seiner Erhebung auf den Bischofsstuhl aus dieser

[8]) J. Leclercq veröffentlichte aus Cod. Reg. lat. 278 der Vatikanischen Bibliothek ein Verzeichnis der am Konzil teilnehmenden Erzbischöfe, Bischöfe, Äbte und Magistri. In der Reihe der Magistri ist auch „Petrus lumbardus" genannt. Vgl. J. Leclercq, Textes sur Saint Bernard et Gilbert de la Porrée, Mediaeval Studies 14 (1952) 107—128, bes. 109. Das Verzeichnis war bereits J. Mabillon aus einem nicht näher bezeichneten Cod. Ottobonianus der Vatikanischen Bibliothek bekannt. Er verwertete es in seinen Annales Ordinis S. Benedicti L. 79 c. 4—5 (Tom. VI, Paris 1739, 435).

[9]) Johannes von Salisbury, Historia Pontificalis c. 8 (MG SS XX 522). Prolegomena p. XIV—XV.

[10]) J. de Ghellinck, Le mouvement théologique du XII[e] siècle, Paris 1914, 173; 2[e] édition, Bruges 1948, 287.

[11]) Vgl. F. Pelster, Der Brief Eugens III. an Bischof Heinrich von Beauvais und die Datierung der Libri IV Sententiarum, Gregorianum 15 (1934) 262—266. J. de Ghellinck, Le mouvement théologique, 2[e] édition, p. 216—217, 288 ist „weniger skeptisch".

Welt abberufen wurde (in brevi humanis rebus exemptus)[12]). Das einzige Zeugnis für das Jahr 1164 ist die Grabinschrift in der ehemaligen Collegiata Saint-Marcel in Paris. Die Jahresangabe ist jedoch nicht ursprünglich, sondern wurde erst viel später ergänzt.

Die Lehrtätigkeit des Petrus Lombardus begleitete ein eifriges literarisches Schaffen. Drei große wissenschaftliche Werke tragen seinen Namen, ein Kommentar zu den Psalmen, ein Kommentar zu den Paulusbriefen und die vier Sentenzenbücher. Dazu kommt eine Reihe von Predigten, von denen wir hier absehen dürfen.

Die frühesten wissenschaftlichen Arbeiten des Lombarden sind die beiden exegetischen Werke, die Glossen zu den Psalmen und zu den Paulusbriefen. Die Abfassung der Paulusglossen fällt spätestens in den Anfang der vierziger Jahre des 12. Jahrhunderts. Wir haben dafür das Zeugnis des Propstes Gerhoh von Reichersberg, der in der Schrift De ordine donorum Sancti Spiritus, die aus dem Jahre 1142 oder 1143 stammt, bereits in kritisch-polemischer Weise auf die Erklärung des Lombarden zu Phil 2, 9 Bezug nimmt. Gerhoh nennt bei dieser Gelegenheit drei Verfasser von Glossen zu den Paulusbriefen, die alle drei der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts angehören: magister Anselmus (= Anselm von Laon), magister Gillibertus (= Gilbert Porreta) und „neuestens" (novissime) Petrus Longabardus[13]). Wie der Ausdruck „novissime" deutlich zeigt, waren die Glossen des Petrus Lombardus erst vor kurzer Zeit zu seiner Kenntnis gelangt. Die Glossen zu den Psalmen lassen sich nicht so genau datieren. Aber auch sie scheinen in den Anfang der Pariser Lehrtätigkeit zu fallen. Sehr wahrscheinlich sind sie schon vor den Glossen zu den Paulusbriefen entstanden.

Was die Anlage der beiden Kommentare betrifft, so sind sie zum großen Teil nach Art der Katenen aus Väterzitaten zusammengesetzt. Mit den Väterzitaten verbinden sich aber auch persönliche erklärende Bemerkungen. Die Hauptquellen sind die großen abendländischen Väter Augustinus, Hieronymus, Ambrosius (unter diesem Namen geht auch der sogenannte Ambrosiaster), Cassiodor, von den Autoren der Karolingerzeit Alkuin, Remigius von Auxerre und Haimo von Halberstadt. Die Grundlage bildeten die kurzgefaßten Glossen des Anselm von Laon. Auch die Glossen Gilberts sind benützt. Über die Absicht, die den Lombarden bei der Abfassung seiner Glossen leitete, unterrichtet uns ein Schüler desselben, Herbert von Bosham, der zwischen 1171 und 1176 eine Bearbeitung der beiden Glossenwerke seines Lehrers vornahm. Herbert berichtet in der Vorrede zur Psalmenglosse, aus dem Munde seines Lehrers gehört zu haben, daß es ihm bei der Abfassung der Glossen nicht in den Sinn gekommen sei, ein Werk zu schaffen, das in den öffentlichen Schulen gelesen werden sollte. Seine Absicht sei lediglich dahin gegangen, das Werk eines älteren Glossators, des Magister Anselm von Laon, zu ver-

[12]) Vgl. J. de Ghellinck, La carrière de Pierre Lombard. Nouvelle précision chronologique, RHE 30 (1934) 95—100.

[13]) Gerhoh von Reichersberg, De ordine donorum S. Spiritus: nescientes in aequivocatione deceptos magnos quoque magistros, qui suis glosis in apostolum falsitatem hanc inseruerunt, quorum praecipui sunt magister Anselmus et magister Gillibertus et novissime Petrus Longabardus (ed. E. Sackur, MG Libelli de lite III 275). Vgl. H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom. 1, 17) und Justificatio, Mainz 1905, 346 f.

bessern, zu erweitern und zu klären[14]. Aus dieser Absicht heraus sei es verständlich, daß er häufig mehr die Worte des genannten Glossators als die Worte des Expositors, d. h. des angeführten kirchlichen Schriftstellers, erkläre. Auf das Drängen vieler habe sich der Magister entgegen seiner ursprünglichen Absicht entschlossen, seine Kommentare zum Gegenstand öffentlicher Vorlesungen zu machen. Er habe noch einmal die bessernde Hand angelegt, sei aber mit der Revision noch nicht zu Ende gewesen, als er zum Bischof von Paris erhoben wurde und bald darauf starb. Herbert von Boseham versichert, daß es ihm ferne liege, gegen einen so großen Gelehrten, der ihn vor allem in dieser Wissenschaft unterrichtet habe, den Vorwurf der Unwissenheit oder der Nachlässigkeit zu erheben oder den Glanz eines so großen Kirchenlichtes auch nur im geringsten verdunkeln zu wollen. Der Zweck seiner Bearbeitung sei der, den Anteil der expositores, d. h. der kirchlichen Schriftsteller, und den Anteil der glossatores, d. h. der modernen Ausleger, reinlich voneinander zu scheiden. Herbert von Boseham, der übrigens auch einen erst vor kurzem entdeckten selbständigen Kommentar zu den Psalmen geschrieben hat, der vom Standpunkt der Literalexegese aus besondere Beachtung verdient[15]), spricht in Worten größter Hochachtung von seinem Lehrer. Er nennt ihn „illustris doctor", „tantus doctor", „tantum lumen ecclesiae". Er entschuldigt gewisse Mängel, die dem Kommentar des Lombarden anhaften, aus der ursprünglichen Absicht des Verfassers.

In dem Pauluskommentar tritt die persönliche Leistung des Verfassers stärker hervor als in dem Psalmenkommentar. In die Texterklärung ist eine große Zahl von theologisch-dogmatischen Fragen eingestreut. Diese geben dem Kommentar ein stärker theologisch-dogmatisches Gepräge. So wird beispielsweise in der Erklärung zu Röm 1, 3 eine Reihe von christologischen Fragen behandelt; in der Erklärung zu 1 Kor 7 findet sich eine kurze dogmatische Abhandlung über die Ehe; in der Erklärung zu 1 Kor 11 werden Fragen der Eucharistielehre besprochen. Viele dieser Fragen wurden ganz oder teilweise in die späteren Sentenzen übernommen. Auch zahlreiche Erklärungen zu einzelnen Schriftstellen sind zusammen mit den Vätertexten in die Sentenzen übergegangen. Der Pauluskommentar erscheint somit als eine bedeutsame Vorarbeit zu den Sentenzen. Er dürfte darum den Sentenzen auch zeitlich näher stehen als der Psalmenkommentar.

Die beiden Kommentare fanden eine rasche und eine sehr weite Verbreitung, wie das hohe Alter und die große Zahl der noch erhaltenen Handschriften beweist. Gerhoh von Reichersberg († 1169) kennt beide Kommentare, den Pauluskommentar schon 1142 oder 1143. Im Psalmenkommentar tadelte er die Auslegung zu Ps 98, 5, wo der Lombarde eine zweifache Verehrung Christi unterscheidet, die der Gottheit gebührende An-

[14]) Herbert von Boseham, Praefatio . . . super novo quod condidit opere super psalmos: Nam cum haec opera scriberet, nequaquam, sicut ipsomet referente didici, ipsi venit in mentem, quod in scolis publicis legerentur, solum ob id facta, ut antiquioris glosatoris, magistri videlicet Anselmi laudunensis brevitatem elucidarent obscuram (ed. J. de Ghellinck, RHE 30 [1934] 98).

[15]) Vgl. B. Smalley, A Commentary on the Hebraica by Herbert of Bosham, RThAM 18 (1951) 29—65. Dieselbe, The Study of the Bible in the Middle Ages, Second edition, Oxford 1952, 186—195. Der Kommentar des Herbert hat das Besondere, daß er nicht den Vulgatatext, sondern den von Hieronymus aus dem Hebräischen übersetzten Psalmentext, das Psalterium iuxta Hebraeos, zugrunde legt, sich auf den Literalsinn beschränkt und in weitem Umfang jüdische Quellen heranzieht.

betung (latria) und die der Menschheit zukommende Verehrung (dulia)[16]). Im Pauluskommentar nahm er Anstoß an der Auslegung zu Phil 2, 9, aus der er eine adoptianische Tendenz herauslas. Ganz zu Unrecht machte er dafür den Mönch Ambrosius Autpertus verantwortlich, durch den sich Petrus Lombardus und seine Vorgänger, Anselm von Laon und Gilbert Porreta, hätten täuschen lassen[17]). In Wirklichkeit folgt der Lombarde der Auslegung des Ambrosiasters zur Stelle. In den pseudo-hugonischen Quaestiones super epistolas Pauli (1160—1170), die weitgehend von Petrus Lombardus und Robert von Melun abhängig sind, erscheint Petrus Lombardus als „expositor" der Paulusbriefe schlechthin[18]). Später erhielten die Kommentare des Lombarden die Bezeichnung glosa-(tura) magna oder maior zum Unterschied von der glosa (tura) media des Gilbert und der glosa-(tura) parva des Anselm von Laon. Häufig werden die Kommentare des Lombarden von den scholastischen Autoren einfachhin als glosa zitiert.

Eine kritische Ausgabe der beiden Kommentare fehlt bis zur Stunde, wäre aber dringend zu wünschen. Die handschriftliche Forschung hat hier noch viel zu tun. Sie hat die Aufgabe, die Revisionsarbeit, von der Herbert von Boseham berichtet, aus den Handschriften nachzuweisen und ihre Art und ihren Umfang näher zu bestimmen[19]). Eine kritische Ausgabe wird erst ein klares und sicheres Urteil über die vom Lombarden benützten Quellen und über seinen persönlichen Beitrag gestatten. Die Ausgabe des Psalmenkommentars bei Migne (PL 191) ist ein Nachdruck der Pariser Ausgabe von 1541; die Ausgabe des Pauluskommentars bei Migne (PL 191/192) ist ein Nachdruck der Pariser Ausgabe von 1535. Auf diese geht der Titel Collectanea in omnes D. Pauli Apostoli epistolas zurück, den das Werk bei Migne trägt.

Das bedeutendste Werk des Petrus Lombardus sind seine berühmt gewordenen Libri quatuor sententiarum. Alberich von Trois-Fontaines bezeichnet sie in seiner Chronik als opus excellentissimum[20]). Die Zeit der Abfassung läßt sich nicht genau bestimmen. Ein sicherer Ausgangspunkt für die Datierung ist der Hinweis auf die von Papst Eugen III. veranlaßte Damascenus-Übersetzung in L. 1 d. 19 c. 9: Unde Joannes Damascenus, inter Graecorum doctores magnus, in libro quem de Trinitate scripsit, quem et papa Eugenius transferri fecit. Eugen III. regierte von 1145 bis 1153. In diese Zeit fällt also die Abfassung der Damascenus-Übersetzung durch Burgundio von Pisa, die der Lombarde in seinen Sentenzen noch benützte. Da die Übersetzung naturgemäß längere Zeit in Anspruch nahm und zwischen der Fertigstellung derselben und der Kenntnisnahme durch den Lombarden auch einige Zwischenzeit anzusetzen ist, so kommt als terminus a quo der Vollendung der Sentenzen

[16]) Gerhoh von Reichersberg, Liber de gloria et honore filii hominis c. 7 u. 19 (PL 194, 1097A, 1143D); Ep. 15, Ep. 17 (PL 193, 547D, 565B). Vgl. L. Ott, Untersuchungen 101—103. E. M. Buytaert, St. John Damascene, Peter Lombard and Gerhoh of Reichersberg, Franciscan Studies 10 (1950) 323—343, bes. 324—330: Gerhoh and Peter Lombard.

[17]) Siehe Anm. 13.

[18]) Vgl. H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger 67. A. M. Landgraf, Die „Quaestiones super Epistolas S. Pauli" und die „Allegoriae", Collectanea Franciscana 16/17 (1946/47) 186—200. P. Glorieux, Essai sur les „Questiones in epistolas Pauli" du Ps.—Hugues de Saint-Victor, RThAM 19 (1952) 48—59.

[19]) J. Leclercq hat zwei verschiedene Redaktionen des Prologes zu den Paulusglossen festgestellt Er wird darüber in den Miscellanea Petri Lombardi berichten.

[20]) Albrici monachi Trium Fontium Chronica ad annum 1156 (MG SS XXIII 843).

frühestens die Mitte der Regierungszeit Eugens, also ungefähr die Jahre 1149/50 in Betracht. Dasselbe ergibt sich aus der heftigen Polemik gegen Lehranschauungen Gilberts, welche das Konzil von Reims (1148) voraussetzt. Die älteste datierte Handschrift der Sentenzen trägt die Jahreszahl 1158: es ist Cod. 900 der Stadtbibliothek von Troyes, aus Clairvaux stammend. Läßt man für die Herstellung der Abschrift ein Jahr Spielraum, so ergibt sich als äußerster terminus ante quem das Jahr 1157. In der neueren Literatur hat sich das Jahr 1152 als Endtermin der Abfassung der Sentenzen eingebürgert. Diese Angabe stützt sich auf den schon genannten Brief des Papstes Eugen III. an Bischof Heinrich von Beauvais vom 19. Januar 1152. Es ist üblich geworden, den darin genannten Magister Petrus, der sich schon lange Zeit mit scholastischen Studien beschäftigt hat, mit Petrus Lombardus zu identifizieren und daraus zu schließen, daß er während seiner Romreise im Winter 1151/52 die Damascenus-Übersetzung des Burgundio von Pisa kennenlernte, die er dann in dem nahezu abgeschlossenen Werk noch benützt habe. Ich habe schon erwähnt, daß gegen die Identifizierung des Magister Petrus mit Petrus Lombardus schwerwiegende Bedenken sprechen. Neuestens hat sich P. Damian Van den Eynde O.F.M. in einem Artikel in den Franciscan Studies eingehend mit der Frage der Datierung der Sentenzen des Lombarden beschäftigt[21]). Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Sentenzen erst nach dem Tode Eugens III., d. i. nach dem 8. Juli 1153, und nach dem Tode Gilberts von Poitiers, d. i. nach dem 4.September 1154 vollendet wurden. Als Endtermin nimmt er die Jahre 1155-1157 an, neigt aber persönlich dazu, bis zum Jahre 1157 herabzugehen. Seine Gründe sind beachtenswert, meines Erachtens aber nicht entscheidend[22]). Wir werden uns vorläufig mit der ungefähren Zeitangabe 1150—1157 begnügen müssen.

Die Sentenzen des Petrus Lombardus stellen eine Zusammenfassung des gesamten theologischen Wissens der damaligen Zeit dar. Der Versuch, die gesamte Glaubenslehre in einem systematisch angelegten Handbuch zusammenzufassen, war nicht mehr neu. Petrus Lombardus hatte darin Vorgänger in der Schule des Anselm von Laon, in Abaelard und seiner Schule, in Hugo von St. Viktor und in der Summa sententiarum, die zur Schule von St. Viktor gehört, aber auch von Abaelard methodisch und inhaltlich stark beeinflußt ist. Das System des Lombarden ist weniger originell als das Abaelards, der von der Dreiteilung fides, sacramentum, caritas ausgeht, und weniger persönlich als dasjenige Hugos von St. Viktor, der sich bei seiner Einteilung in opus con-

---

[21]) D. Van den Eynde, Nouvelles précisions chronologiques sur quelques oeuvres théologiques du XII[e] siècle, Franciscan Studies 13 (1953) 71—118; 110—118: Les Sentences de Pierre Lombard.

[22]) Der Verfasser stützt sich vor allem auf die Tatsache, daß sich in dem vor 1160 entstandenen theologischen Schrifttum keine Spur einer Benützung der Sentenzen des Lombarden nachweisen läßt. Leider läßt sich von keiner der angeführten Schriften (S. 116) die genaue Abfassungszeit feststellen. Einige von ihnen scheinen schon vor den Sentenzen des Lombarden entstanden zu sein, so die Ysagoge in theologiam, die Sententiae divinitatis, der Sakramentstraktat des Magister Simon. Das Werk Richards von St. Viktor De Trinitate enthält bereits eine Polemik gegen eine Ansicht des Lombarden (vgl. meine Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik 647 f.). Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate ist nach N. M. Haring (Mediaeval Studies 15 [1953] 215) erst zwischen 1160 und 1170 anzusetzen. Wenn er keine Bekanntschaft mit den Sentenzen des Lombarden verrät, obgleich diese bei der Abfassung des Kommentars sicher schon mehrere Jahre existierten, so ist das ein Fingerzeig dafür, daß man das argumentum e silentio auch in unserer Frage nur mit größter Vorsicht anwenden darf. — Aus der Erwähnung des Papstes Eugen III. in L. I d. 19 c. 9 kann meines Erachtens nicht geschlossen werden, daß dieser bei der Abfassung der Notiz nicht mehr am Leben war. Wäre er schon aus dem Leben geschieden gewesen, so möchte man einen Zusatz wie „bonae memoriae" erwarten; dies um so mehr, als Petrus Lombardus mit ihm persönlich bekannt war.

ditionis und opus restaurationis von einer großen heilsgeschichtlichen Perspektive leiten läßt. Der Lombarde geht von einem Augustinuswort aus, nach welchem jede Wissenschaft von Dingen oder Zeichen handelt[23]). Die Dinge werden eingeteilt in solche, die man genießt (quibus fruendum est), in solche, die man gebraucht (quibus utendum est), und in solche, die genießen und gebrauchen (quae fruuntur et utuntur). Die Dinge, die man genießt, sind die drei göttlichen Personen; die Dinge, die man gebraucht, sind die Welt und die in ihr enthaltenen geschaffenen Dinge; die Dinge, die genießen und gebrauchen, sind die Engel und die Menschen. Die Zeichen sind die Sakramente. Die augustinische Einteilung hätte als Bauplan für den Aufbau des theologischen Systems dienen können. Tatsächlich aber wird sie bei der Darstellung der Offenbarungslehre nicht mehr berücksichtigt, sondern zu Gunsten einer rein sachlichen Einteilung preisgegeben. Erst im vierten Buch, wo von den Sakramenten und den letzten Dingen gehandelt wird, greift der Verfasser wieder auf sein ursprüngliches Einteilungsprinzip zurück. Die Einteilung des Lombarden ist im wesentlichen bis heute maßgebend geblieben. Er zerlegt den Stoff in vier Bücher und jedes der vier Bücher in eine große Zahl von Kapiteln, die aber nicht immer einen Sinnabschnitt darstellen, sondern manchmal nur ein einzelnes Argument bieten. Die Einteilung in Distinktionen kam erst am Anfang des 13. Jahrhunderts hinzu. Das erste Buch behandelt die Gotteslehre, wobei die allgemeine Gotteslehre und die Trinitätslehre noch nicht voneinander geschieden sind; das zweite Buch behandelt die Lehre von der Schöpfung und vom Sündenfall; das dritte Buch behandelt die Inkarnationslehre und im Anschluß daran die Tugendlehre; das vierte Buch behandelt die Sakramentenlehre und die Eschatologie. Das System weist manche Lücken auf: Es fehlt eine theologische Prinzipienlehre, für die bei Hugo von St. Viktor schon gute Ansätze vorlagen, eine durchgebildete Gnadenlehre und vollständig die Lehre von der Kirche. Gekünstelt ist die Verbindung der Tugendlehre mit der Inkarnationslehre.

Die theologische Methode des Petrus Lombardus ist bestimmt durch die beiden Grundpfeiler der scholastischen Methode überhaupt, auctoritas und ratio, wobei aber die autoritas das Übergewicht über die ratio hat. Im Prolog versichert der Verfasser, daß er sein Werk mit viel Mühe und Schweiß aus den Zeugnissen der in Ewigkeit festgegründeten Wahrheit zusammengefügt habe (ex testimoniis veritatis in aeternum fundatis). Er meint damit die Zeugnisse der Heiligen Schrift und der Väter. In seinem Werk werde man die Beispiele und die Lehre der Vorfahren finden. Wo sich seine eigene Stimme ein wenig eingemischt habe — „parum" sagt er bescheiden —, da sei sie nicht von den von den Vätern gesetzten Grenzen abgewichen[24]). Seine Absicht sei, in einem kurzen Band die Sentenzen, d. h. die Lehrmeinungen der Väter zusammenzufassen unter Beifügung ihrer Zeugnisse, damit der Suchende nicht nötig habe, eine große Zahl von Büchern aufzuschlagen. Die kurze Sammlung werde ihm alles

[23]) Augustinus, De doctrina christiana I 2, 2 (PL 34, 19).

[24]) Von den beiden Wendungen: „In quo maiorum exempla doctrinamque reperies" und „Sicubi vero parum vox nostra insonuit" (Prologus; ed. cit. p. 3) ist die erste wörtlich und die zweite nahezu wörtlich aus dem Brief des Bischofs Julian von Toledo an Bischof Idalius von Barcelona genommen (PL 96, 456C). Der Brief diente als Begleitschreiben zu Julians Schrift Prognosticon futuri saeculi. Vgl. N. Wicki, Das „Prognosticon futuri saeculi" Julians von Toledo als Quellenwerk der Sentenzen des Petrus Lombardus, Divus Thomas (Freiburg/Schweiz) 31 (1953) 349—360, bes. 360.

bieten, was er suche. Der Grundstock des Werkes setzt sich tatsächlich aus Väterzitaten zusammen. Zum Unterschied von den meisten Sentenzenwerken der Zeit bringt der Lombarde zum großen Teil sehr ausführliche und meist auch unverstümmelte Zitate, so daß sie den ursprünglichen Sinn der Stelle klar hervortreten lassen. Die Sentenzen des Lombarden sind darum auch umfangreicher als die seiner Vorgänger.

Die Schrift- und Vätertexte haben die Aufgabe, die einzelnen Lehrpunkte, die am Anfang der Kapitel herausgestellt werden, zu begründen und zu erklären. Bestehen innerhalb der Väteraussagen Widersprüche, so werden die Vätertexte, die auctoritates, nach der besonders von Peter Abaelard propagierten Sic-et-non-Methode so angeordnet, daß zuerst die für eine These und dann die gegen eine These sprechenden Autoritäten vorgeführt werden. Sache der ratio ist es, einen Ausgleich zu finden. Ein solcher ist nach der Überzeugung des Lombarden immer möglich, da in Fragen der Glaubenslehre innerhalb der Aussagen der Heiligen Schrift und der Väter kein wirklicher Widerspruch bestehen kann; der Widerspruch ist nur ein scheinbarer. Seit Anselm von Laon gebrauchte man die oft wiederkehrende Formel, die in ihrem Gedanken schon auf die Väter zurückgeht: sententiae diversae, sed non adversae, d. h. die Aussagen der Schrift und der Väter sind zwar verschieden, aber nicht entgegengesetzt[25]). Mit einer deutlichen Anspielung auf diese Formel bemerkt der Lombarde in L. III d. 15 c. 2 im Hinblick auf verschiedene Aussagen der Väter über die Traurigkeit und Todesfurcht Christi: „Damit man aber nicht glaube, daß in den Heiligen Schriften irgendeine entgegengesetzte Verschiedenheit sei (aliqua adversa diversitas), so sagen wir, daß die Worte dieser Autoritäten so zu verstehen sind, daß sie nicht die Wirklichkeit der Furcht und Traurigkeit, sondern nur die Notwendigkeit der Furcht und Traurigkeit von Christus verneinen." Die Unterscheidung zwischen der Wirklichkeit, die bejaht wird, und der Notwendigkeit, die verneint wird, sucht den Widerspruch der Autoritäten zu lösen. Diejenigen Väter, welche die Todesfurcht und Traurigkeit Christi bejahen, sind von der Wirklichkeit zu verstehen; diejenigen, welche sie verneinen, sind von der Notwendigkeit zu verstehen. Es liegt auf der Hand, daß in der Harmonisierung widersprechender Autoritäten die dialektische Fertigkeit einen weiten Spielraum hatte. Die gebotenen Lösungen gehen nur allzu oft an den dogmengeschichtlichen Problemen vorbei. Anderseits läßt sich aber auch nicht bestreiten, daß die dialektische Zergliederung der Begriffe und die Einführung neuer Unterscheidungen einen wirklichen Fortschritt in der tieferen Erfassung eines Lehrgegenstandes mit sich brachte. Es ist auch bemerkenswert, daß sich beim Lombarden die rein dialektische Interpretation in mäßigen Grenzen hält. In gesundem methodischem Empfinden sucht er häufig aus dem Zusammenhang des Textes den Sinn desselben zu ermitteln.

Eine weitere wichtige Aufgabe der ratio sieht der Lombarde darin, die Offenbarungswahrheiten durch rationes und similitudines, d. h. durch Vernunftgründe und Analogien zu erhärten und zu erhellen (vgl. L. I d. 2

---

[25]) Vgl. J. de Ghellinck, Le mouvement théologique, 2e édition, 517—523. L. Ott, Untersuchungen 41, 232. H. de Lubac, A propos de la formule: diversi, sed non adversi, Recherches de science religieuse 40 (1952) 27—40.

c. 5). Aber auch hier begegnen sich auctoritas und ratio, weil Petrus Lombardus auch die rationes und similitudines zumeist den Vätern, vor allem Augustinus entnimmt. Ein weiteres Betätigungsfeld hat die ratio in der Lösung von Einwänden, die entweder aus den Väterschriften oder aus der Schultheologie der Zeit genommen sind.

Die Betrachtung der theologischen Methode des Lombarden führt uns zur Frage nach seinen Quellen[26]). Zunächst die patristischen Quellen. Unter allen Vätern steht obenan der hl. Augustinus mit ca. 950 Stellen. Zählt man die unter seinem Namen angeführten unechten Schriften noch hinzu, so ergeben sich über 1000 Stellen. Aus De Trinitate allein stammen 280 Zitate. Ambrosius ist mit über 100 Zitaten vertreten, Hilarius mit ca. 100, Gregor der Große mit 80, Hieronymus mit 70, Isidor von Sevilla mit 48, Beda mit 37, Cassiodor mit 8, Cyprian mit 4, Boethius mit 2. Den lateinischen Vätern darf auch der über die herkömmliche Grenze der Väterzeit bereits hinausfallende Bischof Julian von Toledo († 690) zugezählt werden, der vom Lombarden zwar nur einmal zitiert (L. IV d. 44 c. 7), aber öfter benützt wird. Sein Prognosticon futuri saeculi war neben Hugo von St. Viktor die Hauptquelle, aus der er das patristische Material für seinen Eschatologietraktat schöpfte. Den Begleitbrief Julians zum Prognosticon benützte der Lombarde stillschweigend im Prolog zu seinen Sentenzen[27]). Die griechischen Väter treten hinter den lateinischen stark zurück. Am häufigsten ist Johannes von Damaskus zitiert, im ganzen 27mal. Ihm folgt Johannes Chysostomus mit 15, Origenes mit 13 Zitaten. Athanasius ist zweimal angeführt — das eine Zitat stammt aus dem Symbolum Quicumque, das andere unmittelbar aus Vigilius von Thapsus —; Ps.-Dionysius tritt zweimal auf, Cyrill von Alexandrien, Hesychius, Didymus und Hermas je einmal. Von diesen Zitaten geht nur ein beschränkter Teil auf ein persönliches, selbständiges Studium der Väterschriften zurück. Einen sehr erheblichen Teil der Zitate übernahm der Lombarde aus Sammlungen, aus der Glossa ordinaria, die in der Hauptsache auf Anselm von Laon und seine Schüler zurückgeht, aus seinen eigenen Glossen zu den Psalmen und zu den Paulusbriefen, aus Abaelards Schrift Sic et non, aus den Sammlungen Ivos von Chartres und aus dem Dekret Gratians. Dazu kommen als weitere Quellen für Vätertexte die Sentenzenwerke seiner Vorgänger, vor allem die Theologia Abaelards, die Summa sententiarum und der Ehetraktat Walters von Mortagne. Nicht selten kann man die für kritischen Sinn zeugende Beobachtung machen, daß er Zitate, die er aus einer sekundären Quelle, z. B. aus der Summa sententiarum oder aus Walter von Mortagne, übernahm, durch Zurückgehen auf den Originaltext oder unter Zuhilfenahme einer Textsammlung, z. B. Gratians, erweiterte und verbesserte. Eine selbständige Benützung der Originalschriften kommt für einen Teil der lateinischen Väter, insbesondere für Augustinus und Hilarius, sowie für Johannes von Damaskus in Betracht. Das Werk des Johannes von Damaskus De fide orthodoxa benützte Petrus Lombardus zuerst in einer Teilübersetzung, die vor 1145, wahrscheinlich von Cerbanus, in Ungarn angefertigt wurde und nur die ersten acht Kapitel

[26]) Vgl. O. Baltzer, Die Sentenzen des Petrus Lombardus. Ihre Quellen und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung, Leipzig 1902. Prolegomena p. XLV—XLVIII. F. Cavallera, Saint Augustin et le livre des sentences de Pierre Lombard, Archives de philosophie 7 (1930) [438]—[451].

[27]) Siehe Anm. 24.

des dritten Buches umfaßte. Dieselbe Teilübersetzung benützten auch die Brüder Gerhoh und Arno von Reichersberg. Handschriftlich liegt sie noch in zwei Codices in den Bibliotheken von Admont und Reun in der Steiermark vor. Als der Lombarde später gelegentlich einer Romreise die Übersetzung des Burgundio von Pisa kennenlernte, überarbeitete er die aus der Teilübersetzung genommenen Zitate teilweise nach der neuen Übersetzung. So erklärt es sich, daß sich die 27 Zitate auf die Kapitel 2—8 des 3. Buches De fide orthodoxa beschränken und daß sie teilweise mit dem Cerbanustext, teilweise mit dem Burgundiotext zusammengehen[28]).

Neben den ausdrücklichen Zitaten aus den Väterschriften finden sich in den Sentenzen des Lombarden auch viele stillschweigende Entlehnungen aus zeitgenössischen Autoren. Nach der allgemeinen Gepflogenheit der damaligen Zeit, die eine andere Auffassung vom literarischen Eigentum hatte als wir, übernimmt er in reichem Maße größere oder kleinere Textstücke wörtlich oder leicht verändert aus den Werken zeitgenössischer Theologen, ohne sie als Zitate kenntlich zu machen. Sehr häufig kann man beobachten, daß zwei Vorlagen in der Weise miteinander verarbeitet sind, daß abwechselnd die eine und dann die andere benützt wird. Oft erfolgt der Übergang von einer Vorlage zur anderen innerhalb desselben Satzes. Die wichtigste zeitgenössische Quelle des Lombarden ist die Summa sententiarum, die ihrerseits wieder aus zahlreichen Quellen geschöpft hat. Früher wurde sie Hugo von St. Viktor zugeschrieben, heute wird sie zumeist Bischof Otto von Lucca (1138—1146) zugeteilt, der vielleicht mit jenem Bischof von Lucca identisch ist, der den jungen Petrus Lombardus dem hl. Bernhard von Clairvaux empfahl. Die Summa sententiarum wurde zum größten Teil in die Sentenzen eingearbeitet. Sie ist auch weithin für die Stoffanordnung maßgebend[29]). In der Abhandlung über die Ehe übernimmt der Ehetraktat Walters von Mortagne, der schon früh mit der Summa sententiarum vereinigt wurde, die ja selber keine Ehelehre hat, die Rolle der führenden Quelle[30]).

Nach der Summa sententiarum ist Hugos von St. Viktor Hauptwerk De sacramentis christianae fidei die Hauptquelle des Lombarden. Manche Kapitel sind kompilatorisch aus der Summa sententiarum und Hugo oder, innerhalb der Ehelehre, aus Walter und Hugo zusammengearbeitet, z. B. L. I d. 34 c. 4 (Appropriation der Macht, Weisheit und Güte), L. I d. 37 c. 4 (Allgegenwart Gottes), L. IV d. 28 c. 1 (Eheversprechen).

Eine weitere wichtige Quelle des Lombarden ist die Theologia Peter Abaelards. Ein Schüler des Lombarden, Johannes von Cornwall, berichtet,

---

[28]) Vgl. J. de Ghellinck, Le mouvement théologique, 2e édition, 374—415. E. M. Buytaert, St. John Damascene, Peter Lombard and Gerhoh of Reichersberg, Franciscan Studies 10 (1950) 323—343, bes. 336—343. Ders., The Earliest Translation of Damascene's De Orthodoxa Fide III 1—8, Franciscan Studies 11 (1951) [49]—[67]. Der zweite Artikel von E. M. Buytaert bietet eine neue, verbesserte Ausgabe des Cerbanustextes, die um so willkommener ist, als die Erstausgabe von R. L. Szigeti (Translatio latina Ioannis Damasceni [De orthodoxa fide L. III c. 1—8] saeculo XII. in Hungaria confecta, Budapest 1940) sehr schwer erreichbar ist.

[29]) Vgl. H. Weisweiler, La „Summa sententiarum" source de Pierre Lombard, RThAM 6 (1934) 143—183. L. Ott, Die Trinitätslehre der Summa sententiarum als Quelle des Petrus Lombardus, Divus Thomas 21 (1943) 159—186. Neuerdings wurde festgestellt, daß Petrus Lombardus die Summa sententiarum auch schon in seinen Glossen zu den Paulusbriefen benützt hat. Vgl. D. Van den Eynde, Précisions chronologiques sur quelques ouvrages théologiques du XII$^{e}$ siècle, Antonianum 26 (1951) 223—246, bes. 223—229. Ders., Nouvelles précisions chronologiques sur quelques oeuvres théologiques du XII$^{e}$ siècle, Franciscan Studies 13 (1953) 71—118, bes. 83—86.

[30]) Vgl. L. Ott, Walter von Mortagne und Petrus Lombardus in ihrem Verhältnis zueinander, Mélanges J. de Ghellinck II, Gembloux 1951, 647—697. Hier wird gezeigt, daß der Lombarde den Ehetraktat Walters auch schon in seinen Glossen zu den Paulusbriefen benützt hat.

daß er die Theologia Abaelards häufig in Händen hatte[31]). In den Sentenzen des Lombarden sind Entlehnungen aus der Theologia Abaelards deutlich erkennbar, wenn sie auch bei weitem nicht so häufig sind, wie die Entlehnungen aus der Summa sententiarum und aus Hugo von St. Viktor. Deutlich ist der Einfluß Abaelards beispielsweise spürbar in L. I d. 2 c. 4 (Schriftbeweis für die Trinität aus dem Alten Testament), L. I d. 11 c. 1 (Hervorgang des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn), L. II d. 25 c. 1—4 (freier Wille). An einzelnen Stellen übt der Lombarde an Aufstellungen Abaelards Kritik, z. B. an seiner Lehre über die Erkennbarkeit der ewigen göttlichen Zeugung (L. I d. 9 c. 3) und über die Art und Weise der göttlichen Allgegenwart (L. I d. 37 c. 3). An der letzteren Stelle leitet er seine Kritik mit der abfälligen Bemerkung ein: „Gewisse, die sich herausnehmen, das Unendliche mit ihrem Geist messen zu können" (Quidam tamen immensa ingenio suo metiri praesumentes)[32]).

Zu den Sentenzenbüchern der Schule Abaelards lassen sich wohl manche inhaltliche Parallelen aufzeigen; eine literarische Abhängigkeit läßt sich jedoch nicht erweisen. Die in der Ausgabe von Quaracchi (1916) angemerkten Parallelen aus den Sentenzen des Magister Hermann gehen über eine inhaltliche Verwandtschaft nicht hinaus.

Eine unmittelbare Benützung der Schriften des Gilbert Porreta läßt sich in den Sentenzen des Lombarden nicht nachweisen, obwohl er mit der Lehre Gilberts wohl vertraut ist. In L. I d. 4 c. 2 verteidigt er gegen Gilbert den von diesem abgelehnten Satz, daß der eine Gott oder die eine göttliche Substanz drei Personen ist[33]. In L. I d. 33 und d. 34 beschäftigt er sich ausführlich mit der von Gilbert bestrittenen Identität der göttlichen Proprietäten mit den göttlichen Personen. Der Gegensatz zur Lehre Gilberts tritt dabei sehr scharf hervor. Der Lombarde bezeichnet seine Gegner wiederholt als Häretiker. In L. III d. 5 nimmt er Stellung zu dem von Gilbert bestrittenen Satz: Divinitas est incarnata. Der Lombarde entscheidet sich mit Rücksicht auf die Aussagen der Väter für die Zulässigkeit des Satzes, vermeidet aber an dieser Stelle eine abfällige Polemik. In einem größeren Textstück dieser distinctio (p. 568, n. 26) zeigt sich, wie B. Geyer nachgewiesen hat, eine auffallende, zum großen Teil wörtliche Übereinstimmung mit den Sententiae divinitatis, dem Sentenzenbuch aus der Schule Gilberts. Man muß wohl annehmen, daß sie der Lombarde unmittelbar als Vorlage benützte[34]).

Das Verhältnis des Lombarden zur Schule Anselms von Laon ist noch nicht vollends geklärt. Sicher steht fest, daß er die Lehrmeinungen dieser Schule kannte und berücksichtigte. Die Frage ist nur, ob er für seine Darstellung einzelne Sentenzenwerke der Schule unmittelbar benützte, so daß eine literarische Abhängigkeit besteht. Auf indirektem Weg wirkte das Lehrgut der Anselmschule über Hugo von St. Viktor und die Summa sententiarum, die von den Werken der Schule reichen Gebrauch machten,

[31]) Johannes von Cornwall, Eulogium c. 3 (PL 199, 1052C/D; neu herausgegeben von N. M. Haring, Mediaeval Studies 13 [1951] 253—300; der in Frage stehende Text S. 265).
[32]) Vgl. L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik 208 f., 254.
[33]) D. Van den Eynde, Nouvelles précisions 112—114 sieht in dem gegen Gilbert gerichteten Textstück (ed. cit. p. 40—41, n. 52) einen nachträglichen Einschub, weil am Schluß des Kapitels das Thema des ersten Kapitels wieder aufgenommen wird: Nunc ad praemissam quaestionem revertamur (p. 42, n. 53). Kann man darin nicht ebensogut eine durch den Schlußsatz des ersten Kapitels veranlaßte digressio sehen, die schon zum ursprünglichen Bestand des Buches gehörte?
[34]) Vgl. B. Geyer, Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule, Münster 1909, 21—23

auf den Lombarden ein. Die Forschung wird erst durch Einzeluntersuchung feststellen müssen, ob und in welchem Umfang eine literarische Abhängigkeit von einzelnen Werken der Schule besteht. H. Weisweiler hat sich bereits für die unmittelbare Benützung einzelner Werke der Schule ausgesprochen[35]). Der Einzelnachweis steht jedoch noch aus.

Auf Grund eigener Untersuchungen kann ich feststellen, daß der Lombarde den Trinitätstraktat Walters von Mortagne, der eine Hauptquelle der Summa sententiarum war, und einige Briefe Walters nur indirekt auf dem Wege über die Summa sententiarum benützte[36]). Zu den indirekten Quellen gehört auch die Schrift des hl. Bernhard von Clairvaux De gratia et libero arbitrio, auf welche die Unterscheidung einer dreifachen Freiheit, der libertas a necessitate, a peccato und a miseria (L. II d. 25 c. 8) zurückgeht. Die unmittelbare Quelle ist die Summa sententiarum, die von der Schrift des hl. Bernhard reichen Gebrauch machte. Auch den dogmengeschichtlich bedeutsamen Brief Bernhards an Hugo von St. Viktor, der unter anderem über das votum baptismi und den heilsnotwendigen Glauben der vorchristlichen Zeit handelt, benützte der Lombarde nur indirekt über die Summa sententiarum[37]).

Die Sentenzen des Robertus Pullus († 1146) scheinen keinen unmittelbaren Einfluß auf die Sentenzen des Petrus Lombardus ausgeübt zu haben. Der Lombarde verrät zwar eine Bekanntschaft mit den Lehrmeinungen des Robertus Pullus; es läßt sich aber in keinem Falle eine literarische Abhängigkeit nachweisen[38]).

Die Untersuchung der Quellen des Lombardus ist noch nicht abgeschlossen. Es besteht sehr wohl die Möglichkeit, daß die fortschreitende Forschung noch weitere, bisher unbeachtete Parallelen in der zeitgenössischen theologischen Literatur aufdeckt. Auf jeden Fall lassen sich die Quellennachweise der Ausgabe von Quaracchi (1916) noch beträchtlich vermehren.

Die Tatsache, daß der Lombarde in weitem Umfang von den theologischen Werken seiner Zeit abhängig ist, mindert naturgemäß seine Originalität stark herab. Er ist zweifellos ein K o m p i l a t o r ; wenn man den heutigen Begriff vom literarischen Eigentum anwenden wollte, ein Plagiator. Es wäre aber doch falsch, wenn man in ihm nur den Kompilator, den bloßen Abschreiber sähe. Es ist zu beobachten, daß er seine Quellen und die daraus gemachten Anleihen mit Geschick und mit Kritik auswählte. Was ihm für den Aufbau und Ausbau des theologischen Systems wertvoll schien, übernahm er häufig unverändert; was ihm weniger geeignet schien, überging er oder er modifizierte es und paßte es seinem eigenen Gedanken an. In vielen Fällen suchte er eine neue Lösung, die einen wirklichen Fortschritt über seine Quellen hinaus bedeutet. Es gibt auch viele Partien, für die sich keine Vorlage in der zeitgenössischen Literatur nachweisen läßt. Was er erstrebte, das war eine große Synthese, die das ganze theologische Wissen seiner Zeit, alle Fragen und alle Antworten, umspannen sollte. Er war bescheiden genug, seinen persönlichen Bei-

---

[35]) H. Weisweiler, La „Summa sententiarum" source de Pierre Lombard, RThAM 6 (1934) 143—183, bes. 162. Die hier versprochene Studie über unsere Frage ist noch nicht erschienen.
[36]) Siehe Anm. 30.
[37]) Vgl. L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik 520, 536 f.
[38]) Vgl. A. Landgraf, Studien zur Theologie des zwölften Jahrhunderts, Traditio 1 (1943) 183—222.

trag nicht zu hoch einzuschätzen. Im Prolog zu seinen Sentenzen vergleicht er sein eigenes Bemühen mit der Gabe der armen Witwe, die das Wenige, das sie hat, in den Opferkasten legt (Lk 21, 2). Immer wieder begegnet man Bekenntnissen seiner eigenen Unzulänglichkeit[39]).

Vergleicht man die Sentenzen des Lombarden mit den Werken seiner Vorgänger, so kann sich keines von diesen an Stoffreichtum mit dem Werk des Lombarden messen. Das gilt nicht bloß von der Fülle des patristischen Materials, sondern auch von der Vielfalt der spekulativen Fragen, welche die damals aufblühende systematische Theologie aufwarf, und von der Mannigfaltigkeit der Lösungsversuche, mit denen sie antwortete. Die Sentenzen des Lombarden sind ein getreues Spiegelbild des theologischen Denkens um die Mitte des 12. Jahrhunderts.

Das reiche Material ist in einer gut gegliederten, übersichtlichen und im großen und ganzen sachgemäßen Anordnung vorgelegt. Die unpersönliche, schulmäßige Art der Stoffdarbietung ließ das Werk für die Zwecke des Unterrichts sehr geeignet erscheinen, viel mehr als die stark persönlichen Werke Abaelards und Hugos von St. Viktor.

Mit der inhaltlichen Fülle und der übersichtlichen Darstellung verbindet sich ein weises Maßhalten in der Anwendung der Dialektik. So sehr der Lombarde die Berechtigung und Notwendigkeit der rationes zur Erlangung eines tieferen Verständnisses der Glaubenslehre anerkennt, so ist er doch allzu subtilen Fragestellungen abgeneigt, da er sich von ihnen keinen Nutzen verspricht (vgl. L. I d. 12 c.1). Bei schwierigen Fragen möchte er, wie er selbst sagt, lieber schweigend andere hören, als reden und damit Übelwollenden Gelegenheit zur Kritik geben (vgl. L. I d. 19 c. 9; L. I d. 31 c. 5). Zuweilen überläßt er die Entscheidung dem Leser (vgl. L. III d. 7 c. 3). In L. I d. 32 c. 6 erklärt er sich einer schwierigen Augustinussentenz gegenüber außerstande, eine befriedigende Erklärung zu geben: ad hoc minus sufficientes.

Mit der maßvollen Verwendung der Dialektik hängt ein anderer Vorzug zusammen, der viel zur Empfehlung der Sentenzen beitrug, das treue Festhalten an der kirchlichen Überlieferung. Schon im Prolog spricht er die Absicht aus, die überlieferte Glaubenslehre gegen die Irrtümer fleischlich gesinnter Menschen schützen und das Licht der Wahrheit auf den Leuchter stellen zu wollen. Die von der Kirche mißbilligten Lehranschauungen Abaelards und Gilberts lehnte er entschieden ab. Als Robert von Melun und Mauritius von Sully, sein späterer Nachfolger auf dem Bischofsstuhl von Paris, seine Christologie angriffen[40]) und als der Engländer Robert von Crickelade ihn in Paris sogar öffentlich der Häresie beschuldigte[41]), da versicherte er nach dem Bericht des Johannes von Cornwall vor seinen Hörern, daß er die als anstößig

[39]) Vgl. die Zusammenstellung bei J. Schupp, Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus, Freiburg 1932, 290 Anm. 6—8.

[40]) Vgl. Johannes von Cornwall, Eulogium c. 4 (PL 199, 1055A; ed. N. M. Haring, Mediaeval Studies 13 [1951] 268).

[41]) Robert von Crickelade, Speculum fidei III 5: Sed dicit aliquis: Quis es tu, qri tantum virum persequeris mortuum, cum quo conferre non auderes vivo? Immo audebam, dico, et in sua civitate, id est Parisius, ubi docebat, hereticum eum esse patenter pronuntiabam. Testes michi sunt domnus Achardus postea Abricensis episcopus et domnus Rodbertus Herefordensis, qui tunc temporis Parisius erant (ed. R. W. Hunt, English learning in the late twelfth century, in Transactions of the Royal Historical Society, 4th Series, vol. 19 (1936) 37—38; zitiert nach J. Chatillon, Achard de Saint-Victor et les contoverses christologiques du XII$^{e}$ siècle, Mélanges F. Cavallera, Toulouse 1948, 323 Anm.. 20).

empfundene Habitustheorie, die das Verhältnis der beiden Naturen in Christus zu äußerlich auffaßte, nur als eine von den Lehrern übernommene Meinung, nicht als feste Behauptung vorgetragen habe. Und er fügte die Erklärung hinzu: „Niemals wird, so Gott will, etwas meine feste Behauptung sein, außer was katholische Glaubenslehre ist“[42]). Die Grundhaltung des Lombarden ist bei aller Aufgeschlossenheit für die neue dialektische Richtung, die vor allem Abaelard und seine Schule verkörperte, konservativ. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß einzelne seiner Lehrmeinungen von den späteren Theologen allgemein aufgegeben wurden[43]) und daß die von ihm begünstigte nihilianistische These: Christus secundum quod homo non est aliquid von Papst Alexander III., der sie als Magister der Theologie selbst vertreten hatte, im Jahre 1177 verworfen wurde[44]).

Die genannten inneren Vorzüge waren es hauptsächlich, denen die Sentenzen des Lombarden ihren einzigartigen Erfolg zu verdanken haben. Gewiß trugen auch äußere Umstände dazu bei, das Werk in den Schulen zu verbreiten, vor allem das Wirken treu ergebener Schüler, die schon bald nach dem Tode des Lehrers Abbreviationen der Sentenzen herstellten, z. B. Magister Bandinus, und Glossen zu den Sentenzen schrieben, z. B. Petrus Comestor und Ps.-Petrus von Poitiers[45]). Von großer Bedeutung war auch die feierliche Anerkennung der Trinitätslehre des Lombarden auf dem 4. Laterankonzil im Jahre 1215. Das Konzil wies die unberechtigten Angriffe des Abtes Joachim von Fiore auf die Lehre des Lombarden zurück und erklärte in dem amtlichen Glaubensdekret: Nos autem sacro approbante Concilio credimus et confitemur cum Petro Lombardo. Von da an war die Autorität des Lombarden durch das ganze Mittelalter hindurch unbestritten.

Wir sehen heute deutlicher als die Lobredner früherer Zeiten die Grenzen und die Bedingtheit seines Werkes. Aber wir können auch heute noch dem Zeugnis zustimmen, das ihm ein Zeitgenosse, Gerhoh von Reichersberg, ausstellte, obwohl er einzelne seiner Lehren bekämpfte, nämlich daß er „ein hervorragender Sammler vieler und verschiedener kirchlicher und scholastischer, sowohl alter als auch neuer Sentenzen“ war[46]). Seine Werke sind keine originellen Leistungen eines großen schöpferischen Geistes, sondern die Arbeit eines fleißigen, intelligenten und kritisch prüfenden Sammlers. Mehr als vier Jahrhunderte lang haben sie der Theologie und der Kirche einen hervorragenden Dienst geleistet. Der Schöpfer dieser Werke verdient darum, auch heute noch mit einem Gefühl der Ehrfurcht und der Dankbarkeit genannt zu werden.

---

[42]) Johannes von Cornwall, Eulogium c. 3: Haec autem verba subiecit: „Nec umquam Deo volente erit assertio mea nisi quae fuerit fides catholica“ (PL 199, 1053B; ed. N. M. Haring, Mediaeval Studies 13 [1951] 265).

[43]) Vgl. die Articuli in quibus Magister sententiarum non tenetur communiter ab omnibus (Prolegomena p. LXXVIII—LXXX).

[44]) Vgl. Prolegomena p. XLVIII—LV.

[45]) Vgl. A. M. Landgraf, Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik, Regensburg 1948, 96—101.

[46]) Gerhoh von Reichersberg, Liber de gloria et honore filii hominis c. 19: Magister Petrus, egregius multarum et diversarum ecclesiasticarum et scholasticarum tam antiquarum quam et novarum sententiarum collector (PL 194, 1143D).

# Das religiöse Symbol im Aufbau des Geisteslebens

*von Eugen Biser*

Im Brennpunkt des christlichen Menschenbildes steht der Gedanke der Gottebenbildlichkeit des Menschenwesens. Wo er aber nicht nur als schöne Initiale der theologischen Deutung des Menschen festgehalten, sondern auch als tragendes Prinzip durchgehalten wird, ergeben sich aus ihm weittragende Folgerungen für die Erkenntnistätigkeit des Menschen. Wenn der Satz ‚agere sequitur esse' seine Gültigkeit behalten soll, zwingt nämlich jener Ansatz zu dem Schluß, daß der zum Bild und Gleichnis Gottes geschaffene Mensch sein gottebenbildliches Wesen auch in seinem vorzüglichsten Tun, im Denken als der Urtat des Menschengeistes bezeugen müsse. Ja es ergibt sich aus diesem Ansatz ohne weiteres, daß menschliches Erkennen nur dann die volle Ordnung des Menschlichen wahrt, wenn es im Bildhaften entspringt und im Bildhaften auch wieder ausmündet.

Von diesem Blickpunkt aus kann die zunehmende Logisierung und Mechanisierung des modernen Denkens nur mit tiefer Beunruhigung betrachtet werden. Erkauft sie die wachsende Präzision nicht mit einem bedenklichen Substanzverlust? Sind die scharfen Konturen begrifflicher Genauigkeit am Ende nicht doch die Vorboten eines unabsehbaren Unwetters, das den schon ausgehöhlten Bestand an menschlichen Werten vollends zu zerschmettern droht? Anders bezogen: geht mit der Steigerung des exakten Denkens nicht eine zunehmende Ratlosigkeit in all jenen Fragen einher, die in den Zugriff des Begriffs nicht eingehen und doch über Heil oder Unheil des Menschen entscheiden?

In seinem bedeutsamen Beitrag ‚Das augustinisch-franziskanische Denken in seiner Bedeutung für die Philosophie unserer Zeit'[1]) hat Peter Wust schon vor 18 Jahren in eindringlichen Worten die Signatur unserer Situation entworfen. Es kann nur von Nutzen sein, ihn in seinen wichtigsten Thesen selbst zu Wort kommen zu lassen: ‚Vor wenigen Jahren noch hatte Ernst Cassirer in der Verdrängung des Gestaltbegriffs durch den Funktionsbegriff das eigentümliche Charakteristikum der neuzeitlichen Philosophie und ihre Abgrenzung gegenüber der antik-mittelalterlichen gesehen. In der Tat, man kann, wenn man tiefer blickt, die gesamte Bewegung der neuzeitlichen Philosophie als eine Art geistigen Bildersturm bezeichnen, als einen prinzipiellen Vernichtungskampf gegen alles, was ehemals als ‚forma subsantialis', als ‚species', ‚morphé', ‚eidos' usw. geradezu im Mittelpunkt des philosophischen Interesses gestanden hatte'. Aus einem wesenhaften Verständnis des

[1]) Wiss Weis 1 (1934) 3—7.

Menschen und seiner geistigen Situation verwahrt er sich im Anschluß an diese geradezu erschreckende Charakterisierung der geistigen Lage gegen den Einwand, ‚die Philosophie habe es nicht mit dem ‚Bild', sondern mit dem ‚Begriff' zu tun'. Für ihn ist demgegenüber ‚gerade der Begriff ‚Bild' . . . eine primär geistige Kategorie', die in der ‚geistigen Blickfähigkeit' des Menschen gründet und seine königliche Würde und Einzigkeit dokumentiert.

Es ist fast eine Sache der geistigen Gewissenhaftigkeit und Verantwortung, dieser gewichtigen Stimme auch heute wieder Gehör zu verschaffen und, nach Möglichkeit, auf dem hier vorgezeichneten Wege voranzuschreiten.

Geschichtliche Entwicklungen vollziehen sich äußerlich oft abrupt, aber nie unvorbereitet. So stellt sich auch angesichts dieses einschneidenden Umbruchs im gesamten Denkstil die Frage nach den treibenden und verursachenden Kräften.

Sie können, wie aus den einleitenden Überlegungen erhellt, nicht im Denkerischen selbst gesucht werden; denn seine Metamorphose wurde ja auf den ersten Blick nur als Epiphänomen einer wesentlicheren Umschichtung erkannt. Nur eine Umschichtung im Dasein selbst kann für den Umbruch des Denkens, wie er sich in der von Peter Wust beschriebenen Weise anzeigt, verantwortlich gemacht werden. Der ist aber seit Beginn der Neuzeit im Gang und bereits durch seinen dialektischen Gegenzug weithin überholt. Was sich unter der Decke der Welt- und Geistesgeschichte vollzog, war eine Revolution in der Seinsgeschichte. Sie brachte die Ausgliederung des Individuums aus der Gemeinschaft und seine Übermächtigung durch das Kollektiv. Das bedeutet aber eine überhandnehmende Entmächtigung des persönlichen Seins und Denkens. Darum kann der Verlust des Bilddenkens, wie er gegen Ende der neuzeitlichen Geistesgeschichte immer deutlicher zutage tritt, in ontologischer Sicht immer nur als Verkümmerung bewertet und aus einem beängstigenden Seinsschwund erklärt werden. In dem Maße das persönliche Bewußtsein den lebendigen Kontakt mit der tragenden Gemeinschaft verliert, geht es auch der Fähigkeit zum Bilddenken verlustig.

Der Beweis für diese These soll zunächst einmal empirisch erbracht und dann spekulativ verankert werden.

## I

Der empirische Beweisgang sei zunächst an die von so hohem Wissenschaftsethos getragene Erforschung der primitiven Bewußtseinsstufe durch Lévy-Bruhl angeschlossen. Bekanntlich glaubte der Forscher zuerst vor, zuletzt allerdings nur noch neben den begrifflichen Denkformen in der primitiven Mentalität eine Bewußtseinsreihe nachweisen zu können, die durch zwei Momente ausgezeichnet ist: einmal durch einen auffallenden Symbolismus, der zur eigentlichen Begrifflichkeit scharf kontrastiert. Sodann die Neigung, alle geistigen Akte und Erlebnisse in eine kollektive Gesamtperson zusammenfließen zu lassen. Schon hier zeigt sich deutlich ein Funktionszusammenhang zwischen individueller

und kollektiver Daseinshaltung einerseits und begrifflicher oder aber bildhafter Denkhaltung anderseits.

Von einer ganz andern Seite beleuchtet W. F. Albright in seinem umfassenden Werk ‚Von der Steinzeit zum Christentum' das Problem. In dem Kapitel über die ekstatischen Prophetenbewegungen in Israel schreibt er: ‚Seit der Arbeit von G. Hölscher (1914) ist wiederholt hervorgehoben worden, daß die prophetische Bewegung ihre Wurzeln in der Gruppenekstase hat, d. h. in Tänzen oder andern körperlichen Bewegungen, die die Angehörigen einer Gruppe so oft wiederholen, daß sie zuletzt einer Art hypnotischer Suggestion unterliegen, unter deren Einfluß sie stundenlang bewußtlos bleiben können. In diesem Zustand kann das Unbewußte außerordentlich aktiv sein, und Personen von einem gewissen Typus können Visionen und mystische Erlebnisse haben, die ihr ganzes späteres Leben beherrschen oder mindestens beeinflussen'.

Diese Belege für den Funktionszusammenhang von Bildwelt und Gemeinschaftsbezug ließen sich auch von der neutestamentlichen Prophetie her ergänzen und stützen. Die Johannesapokalypse ist erfüllt von farbigglühenden Symbolen, deren gedanklicher Gehalt, wie noch zu zeigen ist, das begriffliche Vermögen weit übersteigt. Was aber an dieser Stelle wichtig ist, das ist der noetische Raum, in dem diese Symbole stehen. Es ist nicht der abstrakte Raum der reinen Wahrheit, sondern ein lebendig erfüllter, ein kommunikativ geladener Raum. Das zeigt das prophetische Wort am deutlichsten selbst. Im 4. Kapitel schildert der Seher die himmlische Sphäre, in der ihm das göttliche Lamm erscheint: ‚Ich ward verzückt: siehe, da stand ein Thron im Himmel und auf dem Throne saß einer ... Und vierundzwanzig andere Throne standen rings um den Thron und auf den Thronen saßen vierundzwanzig Älteste, angetan mit weißen Kleidern und goldenen Kränzen auf ihren Häuptern' (4, 2. 4). Sie alle fallen vor dem Lamme nieder, da es die Buchrolle aus der Hand des Allerhöchsten empfängt, und huldigen ihm. ‚Sie sangen ein neues Lied und sprachen: Würdig bis du, die Rolle zu empfangen und ihre Siegel zu lösen. Du bist hingeschlachtet worden, du hast uns losgekauft in deinem Blut für Gott aus allen Stämmen, ‚Sprachen, Völkern und Nationen' (5,8 f). Mit dieser Bemerkung sind die Ältesten als Verkörperung der ganzen erlösten Menschheit gekennzeichnet. Von ihr aus weitet sich der Blick des Sehers auf die gesamte Schöpfung: ‚Ich hatte ein Gesicht. Da hörte ich Stimmen vieler Engel rings um den Thron und um die Lebewesen und die Ältesten. Und ihre Zahl war zehntausendmal zehntausend und tausendmal tausend. Mit lauter Stimme riefen sie: Würdig ist das Lamm, das geschlachtet ward, zu empfangen Macht, Reichtum, Weisheit, Kraft und Ehre und Lobpreis! Und jedes Geschöpf, das im Himmel und auf Erden, unter der Erde und auf dem Meere ist, ja alles, was in ihnen ist, hörte ich sagen: Dem, der auf dem Throne sitzt und dem Lamme sei Lob und Ehre und Herrlichkeit und Macht von Ewigkeit zu Ewigkeiten! Und die vier lebenden Wesen sprachen: Amen! Dann warfen sich die Ältesten anbetend nieder' (5, 11 ff.).

In der Abfolge dieser Bilder drängt sich eine Beobachtung auf, die wie ein durchgängiges Gesetz anmutet: je dichter das Bild, desto gefüllter der Raum, in welchem es steht. Es ist ganz unmöglich, in einem Gedankenexperiment etwa, das Bild aus diesem Rahmen herauszulösen und in

seiner abstrakten Geltung zu betrachten. Die wogende, alles erfüllende Huldigung ist gleichsam der Thron, der das Lamm und sein heilsmächtiges Handeln trägt. Das heißt aber verallgemeinert: Im kommunikativen Bewußtseinsraum und nur in ihm hat das Symbol, zumal das religiöse Symbol, seinen geistigen Ort. Losgelöst von den Gemeinschaftsbezügen bewegt sich der Menschengeist gleichsam in einer Sphäre, die der Bilderwelt abgekehrt ist. Erst durch die lebendige Kommunikation, wie sie in den großen Visionen der Apokalypse vorgebildet sind, gelingt es ihm, die in den Schlüsselstellungen der Denkwelt stehenden Symbole seinem Bewußtsein einzugliedern.

II

Doch damit ist der Boden der Erfahrung bereits verlassen und das Feld der spekulativen Auswertung betreten. Die Frage, die sich hier stellt, lautet: Wie vermag die geistige Kommunikation den Gesichtskreis des Menschen derart zu wandeln, daß über die abstrakten Denkformen hinaus auch die lebendigen Bildgehalte in Blick kommen? Die Beantwortung dieser Fragen muß in großen Tiefen ansetzen. Sie muß nach dem Ziel des göttlichen Schaffens selbst zurückfragen. Dort aber zeigt sich, daß nicht der einzelne unmittelbar ist zu Gott, sondern die heilige Gemeinschaft aller, weil nicht der einzelne in seiner jeweiligen Individualität, sondern nur die Gemeinschaft aller das unendliche Sein Gottes zu spiegeln und in Raum und Zeit darzustellen vermag. Am Anfang der göttlichen Schöpfungs- und Heilswege steht die Kirche, eine Überzeugung, die Scotus Eriugena in die klassische These zusammenfaßt: Christus propter Ecclesiam venit. Daraus ergibt sich, daß der Mensch seine gottebenbildliche Wesenheit nur auf Grund seiner Eingliederung in die heilige Gemeinschaft inne hat. Nun folgt aber das Denken als Urakt des Geistes notwendig der Seinsanlage. Agere sequitur esse. Das bedeutet zunächst, daß das menschliche Denken, sofern es Ausdruck des Menschenwesens ist, ursprünglich bildhafte Züge trägt. Daß also das abstrakte Begriffsdenken immer nur als sekundäre Denkweise gelten kann, der, wenn nicht geschichtlich, so doch wesentlich das Bilddenken als unmittelbarer Ausfluß der Gottebenbildlichkeit vorgeordnet ist. Das bedeutet alsdann vor allem, daß die Aktualisierung dieser Tiefenschicht des menschlichen Bewußtseins an die Verankerung der individuellen Existenz in der Coexistenz aller gebunden ist. Nur in dem Maße das Einzelbewußtsein sich zur Gemeinschaft bekennt und mit ihr in Kommunikation tritt, brechen die verborgenen Quellen des Bilddenkens in ihm auf, um ihm von ihrem unerschöpflichen Reichtum mitzuteilen.

Aber es wäre nicht genug, nur an diese qualitative Verwandlung des Blickfeldes zu denken. Sie bedingt zugleich auch eine quantitative Veränderung von größter Tragweite. Und auch hier sind dieselben Ursachen am Werk. Zwar ist der menschliche Intellekt auf das Sein als sein adaequates Objekt hingeordnet und damit auf die letzten Horizonte des Wirklichen hin freigegeben. Aber es ist doch auch ganz unvermeidlich, daß das Einzelsubjekt, je mehr es sich zur Gemeinschaft hin öffnet, diesen äußersten Horizonten ontologisch entgegenwächst. Das hat zur Folge, daß sein Blick für die umgreifenden Wirklichkeiten, für das Sein und für Gott und das Verhältnis beider wesentlich genauer wird als vordem, da

es sich selbst überlassen war. Es zeigt sich nämlich, daß das der einsamen Individualität zugeordnete begriffliche Denken zwar in der Lage ist, von den beiden umgreifenden Wirklichkeiten, dem esse commune und dem ipsum esse subsistens, Begriffe zu entwerfen, daß es aber in dem Augenblick eigentümlich zu vibrieren beginnt, wo es den Versuch wagt, das Verhältnis beider auszudenken. Von da an beginnen seine Aussagen zu splittern und sich alsbald ins dialektische Gegenteil umzukehren. So kommt es, daß der These von der Analogia entis, die eine durchgängige Strukturähnlichkeit beider Horizonte behauptet, alsbald von der Gegenthese widersprochen wird, die nur von der tiefen Gegensätzlichkeit und Dialektik weiß, die zwischen Gott und Sein obwaltet. Am deutlichsten hat dies vielleicht unter allen Denkern Immanuel K a n t empfunden und ausgesprochen. Nach ihm muß der Philosoph bestimmen können ‚1. die Quellen des menschlichen Wissens, 2. den Umfang dieses Wissens, und endlich, 3. die Grenzen der Vernunft'. Und er fügt diesem Postulat die bedeutsame Bemerkung hinzu, daß ‚das letztere ... das nötigste, aber auch das Schwerste' sei[2]). Und er hat sich auch selbst dieser schweren Aufgabe unterzogen und eine Lösung gesucht und gegeben in den sogenannten ‚Antinomien der reinen Vernunft', die alle Auskünfte durchkreuzen, welche die Vernunft über den Rahmen ihrer Zuständigkeit hinaus zu geben sucht. Denn nach Kant gehört es zum schmerzlichen Schicksal der menschlichen Vernunft, unaufhörlich von Fragen belästigt zu werden, die sie einerseits nicht abweisen, anderseits aber auch nicht lösen kann, weil sie ‚alles Vermögen der menschlichen Vernunft' übersteigen[3]). Nun liegt Kants unmetaphysischem Ansatz offensichtlich eine fundamentale Verwechslung zugrunde: er setzt anstelle des letzten ontologischen Horizontes den ontischen, die Welt. Zwar ist es, wie die eindringlichen Analysen von Karl J a s p e r s[4]) zeigen, für unsere Vernunft sehr schwer, über die Welt hinauszudenken, da wir als welthaft Seiende von ihr umschlossen sind. Aber es ist unsrer Vernunft doch auch nicht unmöglich, da der ontische Horizont der Welt selbst wieder umgriffen wird von dem eigentlich ontologischen Horizont, dem Sein. Und erst von ihm gilt in gewisser Hinsicht, was in letzter Schärfe für den Gottesbegriff zutrifft, daß kein Denkschritt über ihn hinausführt. Bildet er doch mit der Gottesidee zusammen die Ordnung dessen quo maius nihil cogitari potest. Auf Grund dieser Problemverschiebung wird die Position der Gottesbeweise (in der es nun tatsächlich um das Verhältnis des letzten Seinsgrundes zu der in der Welt coexistierenden Fülle des Seienden geht) von dem Angriff der ‚Reinen Vernunft' gar nicht getroffen. Dennoch wäre es verfehlt, ihm jedes Wahrheitsmoment abzusprechen. Kants Kritik muß nur in ihren genuinen Geltungsbereich zurückgenommen werden, um in ihrer hohen Bedeutsamkeit aufzuleuchten. Dieser Geltungsbereich liegt aber auf dem steilen Gipfelgrat zwischen dem esse in communi und dem ihm korrespondierenden Abgrund des Ipsum Esse. Dort wird jede Setzung der Vernunft tatsächlich von einer ‚Antinomie' überschnitten und augenblicklich widerrufen. Auf sich selbst gestellt lebt die menschliche Vernunft auf die-

[2]) I. Kant, Vorlesungen über Logik IX, 25.
[3]) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage IV, 7.
[4]) Zuletzt in einem Beitrag für die Zeitschrift ‚Merkur', IV. Jahrgang 1952, 5. Heft, 401—407, unter dem Titel ‚Der Weltschöpfungsgedanke'.

ser steilen Grenzscheide ständig in der rettungslosen Gefahr des Absturzes. Sie bedürfte notwendig einer Führung, notwendiger noch beflügelnder Kräfte, um über diese gefährlichste Stelle ihres gesamten Weges hinwegzukommen.

Und diese Hilfe bietet sich dem schwankenden Denken tatsächlich an in der Welt der religiösen Bilder, die sich über den mühsamen Konstruktionen des Begriffsdenkens erhebt. Vielleicht wird dies am meisten durch den Namen verdeutlicht, der in gleicher Weise über den Grenzfragen der Vernunft wie über den antwortenden Symbolen steht: durch das Wort W e i s h e i t. Denn Weisheit meint sowohl das logische Prinzip, das die Welt der Bilder durchseelt und sie zur kosmischen Sinneinheit zusammenfaßt, wie auch (in subjektiver Anwendung des zunächst objektiv Betrachteten) ein Denken, welches das an seiner Grenzlinie scheiternde Bewußtsein zur Einheit zurückzuführen strebt. Ein Denken also, das bewußt dort ansetzt, wo die Begriffe des Verstandes splittern. Zusammenfassend gesagt: Weisheit bezeichnet jene vollendete Geistigkeit, die unter Anrufung des geheimeren Wissens, das die Symbolwelt birgt, die Bruchstelle im Weltbild der Vernunft zu schließen und von dieser Synthese her die Wirklichkeit zu betrachten sucht. Mit dem Namen Weisheit ist demnach der geistige Ort gekennzeichnet, an dem die Wissensgehalte der Bilderwelt einfließen in die leeren Rinnsale, die das an seinen Grenzen ringende Forschen der Vernunft zog.

Aber nicht nur diese Weisheit ist zugleich auch der Name für jene bewahrende Mächtigkeit, die das einsame Denken von dem Abgrund des Nihilismus zurückhält, indem es ihm den entscheidenden Rückhalt in der Gemeinschaft verleiht. Weisheit ist der spekulative Name für K i r c h e.

Darum wird von hier aus die Antwort auf die Ausgangsfrage möglich, wie durch Kommunikation das verborgene Wissen der Symbole gehoben und dem individuellen Selbstbewußtsein zugeeignet werden könne. Es gilt, im Geiste der Weisheit zu denken. Denn das bedeutet, das eigene Bewußtsein dem Geist der Kirche überantworten. Dann weitet sich das Blickfeld notwendig zu jenen äußersten Rändern hin, wo die Fluchtlinien der Begriffe in Abgründe stürzen, wo zugleich aber auch die ewigen Bilder glühen, die vor dem Absturz warnen und bewahren. Unter Führung der Weisheit erlangt das splitternde Begriffsdenken jene innere Geschlossenheit, durch die es an seinen Grenzen besteht, und jene Weite, die auch das begrifflich Unausdenkliche in den Chiffern der Bilder mit umgreift. Oder nun in letzter Schärfe gesagt: in Kraft der Weisheit wächst der Menschengeist ins Gleichbild des göttlichen Seins. Wenn auch nur als Abglanz und Gleichnis durchmißt sein Bewußtsein die Dimensionen und Räume, die nur der Gottesgeist selbst zu erfüllen vermag. Und nun ereignet sich etwas, was nur in Analogie zum Mysterium des göttlichen Bewußtseins zu verstehen ist: im Blick auf das Gleichbild Gottes im Grund seines Wesens und Denkens lösen sich dem menschlichen Bewußtein die Fragen, um die das begriffliche Vermögen vergeblich rang. Die Gottebenbildlichkeit, das Urbild aller Bilder, wird zum Schlüssel, dem sich die Geheimnisse der letzten Lebensrätsel lösen. Denken und Schauen beginnen einander aufs fruchtbarste zu ergänzen. Wo das Denken ermattet und

die Begriffe splittern, greift die von der Weisheit getragene Schau nach den Bildern des Gemeingeistes aus, um in ihnen die lösende Weisung zu holen.

III

Nach dieser gleichsam von oben her gewonnenen Sicht des Problems erfordert es die Vollständigkeit der Betrachtung, die Frage nach dem geistigen Ort der religiösen Symbole nun auch von unten, vom konkreten Vollzug des Geisteslebens her zu stellen.

Dieser Versuch muß mit der Feststellung beginnen, daß menschliches Dasein von vornherein in zwei einander zugeordneten und doch auseinanderstrebenden Dimensionen steht. Es ist ihm aufgegeben, sich in seiner W e l t zu orientieren und sie durch die Macht des Geistigen zu beherrschen. In der Durchführung dieses Auftrags stößt sein Denken zuletzt auf den alles Wissen erhellenden und alles Handeln führenden Begriff des S e i n s. Zugleich aber ist ihm auferlegt, inmitten der ihn so vielfältig einfordernden Welt sein H e i l zu wirken. Und in der Ausführung dieser Aufgabe rührt er zuletzt an das Geheimnis Gottes, welches das menschliche Heilsverlangen allein zu stillen vermag. Es ist nun eigenartig, daß sowohl der Schritt ins Sein, den letzten Erhellungsgrund der konkreten Lebensaufgaben in der Welt, wie auch der Weg zu Gott als dem Ziel des menschlichen Vollkommenheitsstrebens eine charakteristische Dreigliederung aufweist. Wie Edith S t e i n in ihrem Werk ‚Endliches und ewiges Sein'[5]) im Anschluß an die thomistische Ontologie zeigt, öffnet sich das Geheimnis des Seins, sobald es zum Geist in Beziehung gesetzt und die Übereinstimmung beider aufgewiesen wird. Dieser wichtige Ansatz besagt: solange der Seinsbegriff absolut gesetzt wird, bleibt er inhaltsleer und stumm. In dem Augenblick, wo er aber zu seiner ursprünglichen Gänze integriert, wo zum ens rationis, zum Gedankenbild des Seins, auch noch der Denkende hinzugedacht wird, füllt er sich mit Ausdruck und lebenfüllendem Sinn. Denn nun zeigt sich, daß alles, was den Geist erleuchtend, erhebend oder verpflichtend bewegt, immer nur Vorgriff war auf den Inbegriff alles Wahren, Schönen und Guten, auf das Sein. Bei der Integration des Seins geschieht also etwas durchaus Analoges zu der geheimnisvollen Wandlung, die der Gottesbegriff erfährt, wenn wir ihn nicht nur absolut, sondern, durch die Offenbarung ermutigt und bewogen, zu sich und in sich bezogen (relativ) denken. War die Gottesidee zuvor noch die Vorstellung des Ganz Anderen, vor dem sich der Mensch in Staunen und Demut beugen mußte, Ausdruck des Unsäglichen, das über alles, was von ihm und außer ihm gedacht und gesagt werden konnte, unendlich erhaben blieb, so füllt sie sich nun mit glühendem Leben. In den drei Personen wird dieser unausdenkliche und unnahbare Gott nun mit einem Male ansprechbar für den Menschen, verstehendes Du, das ihm auch im Schweigen noch antwortet, letzter Freund und Tröster, der seine letzten Einsamkeiten teilt.

So sehr sich nun aber in der transzendentalen Entfaltung des Seins das Geheimnis des lebendigen Gottes vorausschattet, so wenig ist damit ein konkreter Weg zu Gott gewiesen. Der Aufstieg zu Gott, den der Mensch

[5]) Louvain, Freiburg 1950, 263 ff.

in seinem Ringen um das persönliche Heil zurücklegen muß, folgt vielmehr ganz anderen, eigenen Gesetzen. Zu ‚Beginn der Betrachtung des Armen in der Wüste' spricht das Itinerarium des heiligen Bonaventura von einer Dreigliederung auch dieses Weges, die er mit der dreifachen Beleuchtung eines Tages oder auch mit der dreifachen Daseinsweise der Dinge in der Materie, im Geist und in der ewigen Kunst und Weisheit Gottes vergleicht[6]). Im Anschluß daran hat dann die Theorie der Mystik drei Wege oder Stufen der Heimkehr des Geistes zu Gott unterschieden: die via purgativa, die via illuminativa und die via unitiva.

Damit sind, wenn auch nur umrißhaft, die Phasen und Stadien beschrieben, welche die Lebensbewegung des Geistes durchmißt. Es gibt keine eindimensionale Bestimmung des Geistigen. Jeder Bewußtseinsakt ist von beiden Beziehungszielen eingefordert: vom Sein und von Gott. So ist menschliches Geistesleben immer gezeichnet von vielfältigen Überschneidungen der tragenden Sinnbezüge. Dadurch empfängt es die jeder Systematisierung letztlich spottende Reichhaltigkeit und überquellende Fülle. Von daher rühren aber auch die tiefen Spannungen, die jedes echt geistige Erlebnis durchherrschen, daher auch die Ratlosigkeit, die sich vor allen Entscheidungen einzustellen pflegt. Schon die naive mittelhochdeutsche Lyrik empfindet es als bange Urfrage des Daseins,

wie gut und weltlich êre
und gottes hulde mere
zesammene in ein herze kommen
steg und wege sint in benommen[7]),

und Hölderlin schließt seine Christushymne ‚Der Einzige', die vergeblich um eine Versöhnung des ‚Meisters' mit den ‚weltlichen Männern' ringt, mit dem ungelösten Postulat:

Die Dichter müssen auch
Die geistigen weltlich sein.

Hier tritt die Grenze des begrifflichen Denkens in aller Schärfe zutage. Denn das Spannungsmoment, das von den beiden Urweisen des Umgreifenden, von der transzendentalen Differenz zwischen Sein und Gott, in den Ablauf des Geisteslebens hineingetragen wird, kann selbst von Begriffen nicht mehr umgriffen werden. Hier ist also das Begriffsdenken auf Gedeih und Verderb auf Hilfeleistung angewiesen, die nicht mehr im Bereich seiner eignen Verfügungsmacht liegt. Aber diese Hilfsquellen stehen ihm tatsächlich zu Gebote. Wenn es der ihm von innen und oben her zugemuteteten Aporie nicht ausweicht, sondern die Spannung in ihrer vollen Wucht und Größe auf sich nimmt, steht es immer wieder vor einer ganz unvermuteten, ans Wunderbare rührenden Erfahrung. Es liegt in der Natur der Sache, daß diese Erfahrung dem normalen, alltäglich gestimmten Seelenleben weniger klar, der erschütterten oder außergewöhnlich begabten Psyche aber umso deutlicher ins Bewußtsein tritt. Denn bei ihr sind die zum flutenden Gemeingeist hin abschirmenden Wände, die individuelles Bewußtsein überhaupt erst ermöglichen, durchlässiger, wenn nicht ganz durchbrochen. Darum ist diese Erfahrung entweder Sache des religiösen oder des aesthetischen Genies, des Mystikers oder

---

[6]) Werl, 1932, 9 ff.)
[7]) Walther von der Vogelweide: Ich saß uf eime steine . . .

des Künstlers, oder aber bedrängende oder beglückende Erfahrung des seelisch Kranken, des Neurotikers. Von den visionären Erfahrungen des mystischen Lebens sagt Johannes vom Kreuz: ‚Es ist manchmal, als täte sich ein Lichttor auf, und als sähe man hinter demselben es wie einen Blitz aufleuchten, der das Dunkel der Nacht für einen Augenblick erhellt'[8]). Den Künstler charakterisiert C. G. Jung als Sprecher des kollektiven Unbewußten. Er ist für ihn ‚in einem höheren Sinne „Mensch", er ist „Kollektivmensch", ein Träger und Gestalter der unbewußt tätigen Seele der Menschheit'[9]). Vom Krankheitsbild des Neurotikers aber weiß die tiefenpsychologische Forschung zu berichten, daß sich ihm, zumal in seinen Träumen, die Archetypen des kollektiven Bewußtseins oft geradezu gewaltsam aufdrängen. Und sie erklärt diesen Befund durch die Annahme eines überlagernden Bilddenkens, in welches das Einzelbewußtsein eingebettet ist. Verstehen wir überhaupt je, was wir denken? Wir verstehen jenes Denken, das nichts ist als eine Gleichung, aus der nie mehr herauskommt als wir hineingesteckt haben. Das ist der Intellekt: Über ihn hinaus aber gibt es ein Denken in urtümlichen Bildern, in Symbolen, die älter sind als der historische Mensch, ihm seit Urzeiten angeboren und alle Generationen überdauernd, ewig lebendig die Untergründe unserer Seele erfüllend. Völligstes Leben ist nur in Übereinstimmung mit ihnen möglich, Weisheit ist Rückkehr zu ihnen'[10]). So ist dem modernen Menschen nur noch in Grenzfällen erreichbar, was der Reichtum der primitiven Seele war. Aber diese Grenzfälle sind doch immerhin Beweis genug für die Existenz solcher der logischen Sphäre vorgeordneter bildhafter Bewußtseinsgehalte. Und schon das ist wichtig. Die Tatsache allein bringt aber noch keine Lösung des menschlichen Problems, das von jedem einzelnen persönlich gelöst sein will. Die Art und Weise, wie sie gegeben ist, enthält aber doch einige Winke und Hinweise, wie die Lösung zu finden ist.

Zunächst zeigt sich ein indirekter Zugang zu der überindividuellen Bilderwelt, wie er durch die Schöpfungen derer vermittelt ist, die kraft ihrer Genialität in ein noch ungebrochenes Verhältnis zu ihr hineingerufen sind. In dieser Sicht bildet die Geschichte der Dichtung und Kunst eine Schatzkammer des Symbolwissens. Dem echten Kunstwerk ist es nämlich eigen, den aktuellen Bewußtseinsstand seines Schöpfers in einer Richtung zu übersteigen, die oft genau auf die Welt der Symbole hinweist. Daher rührt dann auch die oft als allegorisches Gedankenspiel mißverstandene Symbolfreudigkeit gerade der bedeutendsten Werke, etwa der gotischen Portale, der Stanzen Raffaels oder der Dramen Calderóns, um nur wenige charakteristische Beispiele zu nennen. Eine wesensgetreue, vom Historismus nicht abgeblendete Betrachtung solcher Kunstwerke bedeutet über das vordergründige Erlebnis hinaus echte Kommunikation mit dem umgreifenden Bewußtsein, das sich in ihnen niedergeschlagen hat. Wie steht es aber um die Möglichkeit eines unmittelbaren Zugangs, wie ihn die unmittelbare Daseinshaltung des konkreten Menschen notwendig anstrebt? Die Antwort darauf ist nicht so leicht; aber soviel

[8]) Aufstieg zum Berge Karmel, 2. Bd., Kap. 22, 225.

[9]) Psychologische Betrachtungen, hrsg. von Dr. Jolan Jacobi, Zürich 1950, 231.

[10]) ebd., 50.

kann doch gesagt werden, daß, ganz abgesehen von der Möglichkeit außergewöhnlicher Bewußtseinsformen, die unbewußte Bilderwelt auch im Einzelgeist wenigstens soweit aktuiert werden kann, daß ihre Wirkungen fühlbar werden. Diese Wirkungen gleichen der Resonanz, die echte Eingebungen im Bewußtsein finden: der Angesprochene fühlt sich aus seiner Zufälligkeit und Alltäglichkeit herausgelöst und von einer höheren Führungsmacht in Pflicht genommen. Damit zieht das Gefühl einer grenzenlosen Tröstung und Beruhigung in die Seele ein; der rastlose Strom des ewigen Sehnens und Strebens steht für eine kurze Weile still. Zugleich breitet sich eine ungeahnte Klarheit über das ganze Blickfeld des Geistes aus. Die Lebensbezüge ordnen sich wie von selbst auf klar erfaßte Sinnzentren hin, alle Wege sind offen . . . Aber wann beginnen sich diese Wirkungen einzustellen? Nach dem Gesagten immer nur dann, wenn der Mensch in der mit dem Seins- und Gottesgedanken gegebenen Spannung seines Daseins aushält, wenn er ihr nicht feige ausweicht, sondern sie starkmütig und geduldig auf sich nimmt. Zunächst wird ihn dieses Ausharren in eine unsägliche Leere stellen. Aber nicht lange. Denn alsbald wird sich das schmerzliche Vakuum von innen her füllen. Und zwar in einer Weise, wie es am wenigsten zu vermuten war: gerade das Aushalten wird sich dem fragenden Menschengeist als Weg zur Lösung seiner brennenden Lebensfragen darstellen. Er wird einsehen, daß es klug und vernünftig ist, sich einseitigen Fehlentscheidungen zu versagen und die reine Mitte zu suchen. Er wird darin das rechte Maß des Daseins überhaupt erblicken. Und er wird das stille Verharren endlich als wahre Tapferkeit bewerten lernen, mit der verglichen jedes ungestüme Drängen und Erzwingen als unerleuchtetes Draufgängertum erscheint. Damit stellen sich im Grund die Kardinaltugenden als die ursprünglichen Weisungen menschlichen Daseins vor. Gleichzeitig wird aber die Haltung der Geduld auch über sie hinausweisen; denn sie bezeugt eine Lebensdeutung, die eine ganze Ordnung höher liegt als die sich in Klugheit, Mäßigkeit und Tapferkeit artikulierende. Geduld ist im Letzten nur sinnvoll in der Gemeinschaft des Tragens. Sie lebt aus dem Ethos, welches der Galaterbrief ausspricht: ‚Einer trage des andern Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen!' (6, 2). Und hier wird nun allerdings deutlich, warum das Ausharren in der fundamentalen Daseinsspannung dem Symbolwissen zu einem effektiven, wenn auch nicht totalen Durchbruch verhalf: im Ausharren hat sich der Menschengeist schon immer seiner individuellen Abgeschiedenheit begeben und in die Gemeinschaft aller Schicksalsgefährten hineinbegeben. Geduld ist im Grunde der erste und entscheidende Schritt zur Kommunikation.

Genau so wie sich dem geduldigen Aushalten der Daseinsspannung, wenn auch in ganz unvermuteter Weise, die Grundfragen der sittlichen Lebensführung klären, gehen ihm auch die prinzipiellen Einsichten in die logische Struktur des Daseins auf, wie sich ihm endlich auch die Zugänge zu einer erlebnismäßigen Bewältigung des Seienden öffnen.

Damit ist das Wechselspiel der beiden Denkformen, der begrifflichen und der bildhaften, skizziert. Zwischen beiden waltet eine Art praestabilierter Harmonie: an den Grenzen der einen setzen die Eingebungen der anderen ein. Nun wäre es aber verfehlt, das Bewußtseinsfeld des menschlichen Geistes als ein h o m o g e n e s zu denken. Was beschrieben wurde,

war vielmehr nur die vordergründige, die kategoriale Sphäre der innergeistigen Denkbeziehungen. Hinter ihr dehnt sich das viel unbekanntere und geheimnisreichere Gebiet der transzendentalen Denkhaltungen aus. Es gilt, auch dorthin einen Blick zu werfen.

Die kategorialen Richtbilder antworteten durchweg auf geistige Aporien, die dem innerweltlichen Bereich angehören. Sie entstehen zwar durch die Ausrichtung des Geistes auf Überweltliches, stellen sich ihm aber bereits innerhalb seines welthaften Daseinsbereiches. So spiegeln diese Aporien schon eine letzte und schwerste Spannung, die in der Differenz der beiden Urformen des Umgreifenden gegeben ist.

Darauf deutet auch die innere Systematik der geistigen Lebensbewegung und die daraus entspringende Rangfolge der seelischen Erfahrungen hin. Denn es ist ganz unverkennbar, daß durch die vertikale Komponente des seelischen Vollzugs, durch die aufwärtsweisenden drei mystischen Wege, ein dynamischer, aus dem Weltlichen ins Überweltliche empordrängender Zug ins menschliche Geistesleben eingetragen wird. Nach Art eines fortstrebenden Reduktionsprozesses drängt jede Stufe der seelischen Verwirklichung danach, von der nächst höheren überholt zu werden. Und erst die vollkommene Einigung mit Gott, die zugleich die restlose Übereinstimmung von Geist und Sein bedeutet, verspricht dem rastlosen Streben endgültige und unüberholbare Erfüllungsruhe. In ihr erreicht der aufstrebende Menschengeist, wovon er ausgegangen ist; denn sie ist Ende und Anfang, Ziel- und Wirkursache seiner gesamten Lebensbewegung. Aber gerade dieser Inbegriff von Harmonie und Friede darf keinesfalls mit dem Zustand einer durchgängigen Gleichschaltung verwechselt werden. In ihm wiederholt sich in Form eines leisen endlichen Nachspiels, was die östliche Theologie von der Einheit Gottes behauptet, wenn sie dieselbe aus der spannungsreichen Begegnung der göttlichen Personen erklärt. So ist auch das krönende Einheitserlebnis des Geistes Ausfluß und Ausdruck einer letzten Spannungseinheit, in der das ganze Geistesleben gründet. Weil sie aus der Gegensätzlichkeit von endlichem und unendlichem Sein erwächst, heißt das in ihr gebundene Spannungsmoment transzendentale Differenz. Sie bezeichnet die eigentliche Krisenlinie des Begriffsdenkens. Denn sie drückt eigentlich nur die Tatsache aus, daß der Menschengeist in dem Versuch, den äußersten Umfang seines Bewußtseinshorizontes begrifflich zu fassen, scheitert und zu gegensätzlichen Formulierungen gezwungen ist. Gewiß hat die geniale Konzeption der Analogia entis wenigstens die grundsätzliche Übereinkunft der beiden Grenzwerte, die Übereinkunft von Sein und Gott, zu zeigen vermocht. Aber diesem Harmonisierungsversuch steht dann doch der wuchtige Einspruch der dialektischen Seinserfahrung entgegen, wie er sich etwa in der erwähnten Antinomienlehre Kants artikuliert, wenn sie aus ihrem antimetaphysischen Ansatz gelöst und an diesen ihren genuinen Geltungsort übertragen wird. Das wird dann aber vor allem durch die Problemgeschichte einiger Grundfragen des religiösen Bewußtseins erwiesen, die, obwohl auf den Boden des Analogiedenkens gestellt, doch nicht zu einer innerlich geschlossenen Lösung geführt werden konnten, vielmehr in unauflöslichen Antinomien stecken blieben. Selbstverständlich wird angesichts einer solchen Situation die Gefahr des Skeptizismus unmittelbar akut. Und es ist wohl kaum verfehlt, die religiöse Denk-

müdigkeit, die im Laufe der Neuzeit immer breitere Schichten ergriff, auf das Versagen der intellektuellen Kraft in diesen denkerischen Grenzsituationen zurückzuführen. Dennoch ging die Folgerung, die dem Menschengeist jede Zuständigkeit auf dem Gebiete dieser Grenzfragen absprach, viel zu weit. Nur eine spezifische Denkhaltung war an ihrer Grenze angekommen und hatte dort eine Splitterung der Aussagen erfahren, wie sie in etwa auch von den Grenzfragen der klassischen Physik her bekannt war. Auch in der Wesensdeutung des Lichtes und der Materie hatte das naturwissenschaftliche Denken gegensätzliche Theorien entwickelt, die sich in gleicher Weise auf experimentelle Beobachtung stützen konnte. In der Optik standen sich die Emmissionstheorie von Newton und die Ondulationstheorie von Huygens und Fresnel schroff gegenüber. In der Erklärung der Materie widersprach das Wellenbild von de Broglie und Schrödinger scheinbar unversöhnlich der ‚naiven' Korpuskularvorstellung. Aber damit war weder ein unversönlicher Bruch in der Wirklichkeit, noch eine unübersteigliche Grenze des Denkens überhaupt, sondern lediglich die Endposition einer bestimmten Denkmethode erwiesen. Das zeigte denn auch mit aller Deutlichkeit die Schrödingersche Wellenmechanik, für die die Begriffe ‚Welle' und ‚Korpuskel' statt des bisherigen Realwertes die Bedeutung von Symbolen für ‚eine mathematisch formulierte Konstruktion' annahmen[11]). Das gilt im vollen Umfang auch für die Grenzsituation des metaphysischen Weltbilds. Sie ist Schranke und Hürde. Schranke für das begriffliche Denken, das an der Frage nach dem Umgreifenden seine natürliche Grenze findet. Hürde aber für die elementaren Kräfte des Geistes, die sich gerade an diesem Hindernis zur vollen Entfaltung aufschwingen. Und es zeigt sich, daß der Menschengeist auch angesichts seiner letzten, scheinbar tödlichen Aporie, von ihrer Hilfe nicht verlassen ist. Auch hier stellen sich seiner sehnsüchtigen Ausschau Bilder ein, die dort noch weitertragen, wo seine Begriffe splitterten. Nur daß jetzt in aller Schärfe deutlich wird, woher ihm diese Bilder zukommen. Nicht aus einem magischen Reservoir ‚angeborener', in den dunklen Gründen des Unterbewußten schlummernden Ideen. Auch nicht aus einem mystifizierten Allgemeinbewußtsein. Sondern letztlich aus dem Unzulänglichen, was die Nennkraft seiner Begriffe nicht mehr zu erreichen vermochte, aus der Huld des Seins und aus der Offenbarung Gottes. Die religiösen Bilder, die an der Grenzscheide des begrifflichen Denkens aufleuchten, tragen ausnahmslos den Charakter der Gewährung von oben. Sinkt nun die Vorstellung eines objektiven Gemeingeistes zur blossen Fiktion zusammen? Nein. Wohl aber erweist sie sich als das, was sie ist: reine, aus der allseitigen Kommunikation des Subjekts erwachsende Empfänglichkeit für die Eingebungen von oben. Organ für die sich in Gleichnissen und Bildern vollziehende Selbstmitteilung Gottes.

## IV

‚Begriffe ohne Anschauung sind leer', sagt ein bekanntes Wort von Kant. Tatsächlich verlangt die von zwei ganz verschiedenen Ausgangspunkten her entwickelte These dringend nach Veranschaulichung. Aber nicht nur dies. Was hier entwickelt wurde, trägt

[11]) Hartmann, Atomphysik, Biologie und Religion, Stuttgart 1947, 14.

weithin das Gepräge einer Theorie. Es ist Versuch, durch eine bestimmte Sicht das Gewirr der Tatsachen aufzuschlüsseln. Über den Wahrheitswert einer solchen Theorie entscheidet in letzter Instanz aber nur ihre Bewährung in der Praxis. Da das Thema auf die Bedeutung der religiösen Symbole eingeschränkt blieb, sei diese Veranschaulichung an zwei einander naheliegenden Problemreihen durchgeführt.

Als erstes Beispiel diene die berühmte Kontroverse, die unter dem Titel ‚Gnadenstreit' in die Geschichte der Theologie eingegangen ist. Anstoß war die von der Offenbarung selbst aufgegebene Frage, wie der allgemeine Heilswille Gottes (vgl. 1 Tim 2, 4) mit der gleich sicher verbürgten Tatsache der Prädestination zusammen bestehen könne. In der theologischen Diskussion verschob sich, dem subjektivistischen Lebensgefühl der Neuzeit entsprechend dann allerdings der eigentliche Fragepunkt mehr und mehr zur Schulfrage, wie sich göttliche Gnadenwahl und menschliche Freiheit zueinander verhalten, radikaler gesagt, wie der souveräne Mensch vor dem souveräneren Gott bestehen könne. Denn beide Momente schienen sich, wie schon Augustinus sah und klassisch formulierte, gegenseitig auszuschließen: Quando dependitur liberum arbitrium gratia Dei negari videtur, quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri. In dieser Kontroverse übernimmt nun der Molinismus[12]) die Verteidigung der menschlichen Freiheit, während sein Gegenspieler, der Thomismus, von thomistischen Prinzipien ausgehend, das Problem im Blick auf die Oberhoheit Gottes zu lösen suchte. Denkwürdig ist im Verlauf des Streites vor allem die Tatsache, daß sich das kirchliche Lehramt in eingehender Weise der Frage annahm, daß Papst Clemens zu ihrer Klärung im Jahre 1597 sogar eine eigene Congregatio de auxiliis gratiae einsetzte und dennoch keine Entscheidung zustande kam. Dieses Schweigen des kirchlichen Lehramtes zeigt zur Genüge, daß die von den beiden Systemen vorgeschlagenen Alternativentscheidungen dem vollen Umfang des Problems nicht gerecht werden. Denn es entspringt nicht müder Resignation, sondern echter Epoche, die die angewandte dialektische Methode für ungenügend erachtet und deshalb die Entscheidung aussetzt. Positiv gewendet besagt dies, daß die Wahrheit nicht in einem der beiden Lösungsvorschläge gesucht werden dürfe, vielmehr in beiden zugleich oder richtiger in der unbegreiflichen Differenz von beiden. Dazu ist es unerläßlich, den Charakter dieser Differenz näher zu bestimmen. Worin unterscheiden sich die beiden Lösungsversuche eigentlich?

Die erste Antwort muß lauten: in den verschiedenen Ausgangspunkten, in der Opposition von menschlicher Freiheit und göttlicher Allursächlichkeit. Um jedoch das Wesen der Differenz genauer herausarbeiten zu können, ist es unerläßlich, auch den von beiden Ansatzpunkten geforderten Denkstil und damit den Gesamtcharakter der Lösungen ins Auge zu fassen. Eine solche Analyse ergibt, daß der Thomismus vom unendlichen Pol der fraglichen Beziehung ausgeht und demgemäß eine spezifisch theozentrische Sicht des Problems entwickelt. Zwar betont er die Konnaturalität des göttlichen Gnadenimpulses, um mit Hilfe dieses Prin-

[12]) nach der Programmschrift des spanischen Jesuitentheologen Luis de Molina. Concordantia liberi arbitrii cum gratiae donis, Lissabon 1588.

zips die Möglichkeit freier Entscheidung im Wirkfeld der göttlichen Vorherbestimmung einsichtig zu machen. Danach wirkt die göttliche Praemotio, sei sie nun physischer oder übernatürlicher Art, nicht nach Art der causae secundae, nötigend und determinierend, auf den menschlichen Willen ein, vielmehr verleiht sie ihm kraft ihres transzendentalen Einflusses überhaupt erst die Möglichkeit zu seiner spontanen Eigenbewegung. Damit ist nun allerdings das Problem an seinen ideelen Ort gebracht und seine gedankliche Durchdringung grundsätzlich ermöglicht. Aber die vorgeschlagene Lösung überzeugt nicht. Eine mit absoluter Sicherheit wirkende Erstursache, die auf die von ihr abhängige Zweitursachenreihe nicht determinierend einwirkt, hat für unser Denken höchstens den Wert einer reinen Hypothese, wenn sie überhaupt denkbar ist. Statt dessen meldet sich angesichts der thomistischen Konzeption etwas von der alle derartigen Auflichtungsversuche bedrohenden Gefahr, wie sie K a n t mit aller Schärfe gesehen und in seiner ‚Kritik der praktischen Vernunft' skizziert hat. Wäre uns wirklich ein Einblick in den unser Leben und Entscheiden tragenden Transzendentalbezug verstattet, so müßten ‚Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen'. Damit aber sänke das menschliche Dasein notwendig auf die Stufe eines Marionettentheaters herab, wo ‚alle gut gestikulieren, in den Figuren doch kein Leben anzutreffen sein würde'[13]). Das bedeutet aber in letzter Zuspitzung des Gedankens: dem thomistischen Ansatz bleibt die Position der menschlichen Freiheit im Grund fremd. Seine radikale Durchführung höbe die Möglichkeit personalen Existierens auf.

Wie dem thomistischen Ansatz das Phänomen der Freiheit entgleitet, so findet der molinistische Lösungsversuch seine Grenze am Begriff der Allursächlichkeit Gottes. Denn er bildet, entsprechend dem Zeitgeist, der sein Entstehen überschattete, die fast genaue Umkehrung der gegnerischen Konzeption. Sein Anliegen ist die Wahrung der menschlichen Freiheit. Darauf ruht das Schwergewicht dieser im Grund a n t h r o p o z e n t r i s c h e n Theorie. Auf den Gegenpol des Problems, die allursächliche Mitwirkung Gottes, fällt nur schwaches Licht. Das bedeutet, daß die im molinistischen System angewandten Denkformen eine Unzulänglichkeitsstelle aufweisen, die der Grenze des thomistischen Entwurfs genau gegenüberliegt: die am menschlichen Subjekt entwickelte Begrifflichkeit versagt, sobald sie auf Gott und seine Mitwirkung zur freien Tat des Menschen übertragen wird. Ein äußeres, aber doch sehr beredtes Anzeichen dafür ist die eigentümliche Problemverschiebung, die sich in der Durchführung des molinistischen Systems einstellt. Die ganz Diskussion konzentriert sich nämlich immer mehr um das molinistische Postulat einer ‚scientia media' zwischen der ‚notwendigen' und der ‚freien' Erkenntnis in Gott. Das bedeutet aber eine Verlagerung der ganzen Fragestellung aus ihrem eigentlichen Ansatz in ein theologisches Erkenntnisproblem hinein. War zuvor fragwürdig gewesen, ob sich der Mensch angesichts des allursächlichen actus purus frei bewegen könne, so wurde jetzt, vom Standpunkt des souveränen Menschen aus, fraglich, wie die freie Entscheidungsmächtigkeit des autonomen Subjekts von Gottes Wissen umgriffen werde. Das heißt aber doch, daß die am Menschen abgelesenen

[13]) vgl. P. Wust, Ungewißheit und Wagnis, München 1946, 176.

Kategorien nicht ausreichen, das Geheimnis Gottes zu benennen, ja daß Gott für solches anthropozentrisches Denken irgendwie fragwürdig wird. Damit ist keines der Systeme verurteilt, sondern nur die Unzulänglichkeit des begrifflichen Denkens für die Problematik des Gnadenstreits aufgewiesen. Da es der Kirche um die ganze Wahrheit von Gott und Mensch zu tun ist, konnte sie darum auch keinem von beiden ihre volle Zustimmung geben. Ihr Schweigen schließt, wie die Äußerungen des Lehramtes deutlich zu verstehen geben, keine Verwerfung des einen oder andern Lösungsversuches in sich, wohl aber wird in ihm der stumme Ruf nach einer Synthese der beiden in sich jeweils geschlossenen und bedeutsamen Ansätze vernehmlich. Dazu ermutigt nicht zuletzt auch die genaue Spiegelbildlichkeit, in der beide Systeme erscheinen, wenn sie einander als gleichwertige Lösungsversuche konfrontiert werden.

Voraussetzung für diesen Denkschritt ist zunächst eine noch genauere Bestimmung der Ausgangspunkte beider Systeme; nur so kann die Eigenart ihrer Differenz wirklich in Blick gebracht und die erhellende Schlußfolgerung gezogen werden. Nun ist es offensichtlich, daß der thomistischen Konzeption der theologische Ansatz zugrunde liegt. Denn er versucht, das ganze Problem von Gott her zu denken und aufzuschlüsseln. Was bedeutet aber der anthropozentrische Ausgangspunkt des Molinismus für den Denkstil, den er entwickelt? Diese Frage ist letztlich die Frage nach dem Sinn der Freiheit. Dazu hat M. Heidegger in seiner Abhandlung ‚Vom Wesen der Wahrheit'[14]) Entscheidendes gesagt, wenn er das ‚Wesen der Freiheit' vom geistigen Urakt des ‚Sein-lassens' her interpretiert und dadurch einen ursprünglichen Zusammenhang von Freiheit und Seinsidee herausstellt. Freiheit gibt es tatsächlich nur dadurch, daß der Mensch, wie schon Augustinus in den unvergänglichen Einleitungsworten seiner ‚Bekenntnisse' sagte, an ein unendliches Werdeziel hingegeben und dadurch seiner konkreten Umwelt entrückt ist. Durch die zweifache Wesensbindung an das Sein und an den göttlichen Abgrund des Seins wird der Menschengeist frei gegenüber dem Andrang des Seienden. Das bedeutet nun aber für die molinistische Lösung des Gnadenstreits, daß sie das Problem letztlich vom Sein her und damit philosophisch denkt.

Von daher läßt sich nun auch die Differenz der beiden Systeme genauer bestimmen. Sie unterscheiden sich im Grunde dadurch, daß das eine die Frage von der Gottesidee, das andere von der Seinsidee her zu lösen versucht. Das bedeutet aber, daß sie sich genau an jener Grenzscheide bewegen, an der alle Begriffe brechen, weil an ihr die letzten Prinzipien des Wahren und Wirklichen in transzendentaler Differenz einander gegenüberstehen. Durch diese spannungsreiche Grundbeziehung gerieten die beiden Systeme dann auch in jenen gewaltigen Antagonismus, der über ein ganzes Jahrhundert hinweg die gesamte theologische Diskussion in seinen Bann schlug. Das bedeutet nun aber andererseits, daß sie zugleich an jene für den Gesamtablauf des Denkens so lebenswichtige Linie angrenzen, wo die Weisheit der Bilderwelt in die Bresche der aufgesprengten Begrifflichkeit eindringt. Es ist jener Gipfelgrat des Geistes, an dem ihm die dem Zugriff der rationalen Logik entzogenen Symbole aufblühen,

[14]) Frankfurt 1949, 14 ff.

die ihm in ihrer dunklen und doch so bezwingenden Geheimsprache das begrifflich Unlösbare deuten und dadurch die Bruchstelle seines Denkens schließen helfen. Ohne ihre Hilfe müßten gerade seine äußersten Leistungen beziehungslos auseinanderklaffen. Die Einheit des Geisteslebens bliebe ein leerer Traum.

Damit ist die Situation hinreichend skizziert: In den beiden Hauptsystemen des Gnadenstreits haben sich tatsächlich in geschichtlicher Gewalt denkerische Gegenzüge herauskristallisiert, wie sie als Voraussetzung für das Verständnis religiöser Symbole gefordert wurden. Die Frage ist nur, ob sich tatsächlich ein Motiv innerhalb der religiösen Symbolwelt findet, das auf die aufgeworfene Problematik zu antworten vermag. Es ist klar, daß die Suche nach dieser bildhaften Antwort in der tiefsten Schicht der Symbolwelt ansetzen muß, dort, wo die ewige Weisheit ursprünglich zum fragenden Menschengeist spricht: in der Offenbarung. Und diese Suche ist nicht vergeblich. Schon in der großen Schlüsselvision der Johannesapokalypse findet sich ein Bild von leuchtender Kraft und symbolhafter Dichte, das die erwartete Antwort zu geben vermag. Es ist die Vision des geschlachteten und doch lebendigen Lammes, das die Siegel des göttlichen Schicksalsbuches zu lösen vermag, weil es sich liebend geopfert hat. Man wende nicht ein, mit diesem Hinweis werde eine Schicht des religiösen Denkens angeschnitten, die zur Denkwelt der Barocktheologie keine Beziehung habe. Ein Blick in die Ikonographie der Barockkunst belehrt eines besseren. Hier sei nur an das großgeschaute Deckenfresko der Bibliothek von Schussenried[15]) erinnert, in dem das Lamm als Leuchte göttlicher Weisheit und Brennpunkt alles menschlichen Wissens im Zenit des Himmels aller Künste und Wissenschaften steht. Wie sehr gerade diese Vision archetypischen und damit echt symbolischen Charakter trägt, haben die tiefdringenden Studien von Romano Guardini[16]) zur Gewißheit erhoben. Ihre Aufbaugesetze zeigen, wie Guardini darlegt, eine gewisse Ähnlichkeit zu denen des Traums oder des Märchens; nur dort gibt es diese seltsame coincidentia oppositorum, dieses Ineinanderfließen von Tod und Sieg, von Tierheit und göttlicher Weisheit, wie es für das apokalyptische Bild typisch ist. Und eben darauf erhellt sein spezifisch visionärer Charakter.

Doch an dieser Schwelle der Überlegungen muß das prophetische Bild selbst zu Wort kommen; es vermag letztlich nur allein für sich zu zeugen. Das fünfte Kapitel beginnt: ‚Dann sah ich in der Rechten dessen, der auf dem Throne saß, eine Rolle, beschrieben von innen und außen, mit sieben Siegeln versiegelt. Auch sah ich einen starken Engel, der kündete mit lauter Stimme: Wer ist würdig, die Rolle zu öffnen und ihre Siegel zu lösen? Doch niemand war im Himmel noch auf Erden noch unter der Erde, der es vermochte, die Rolle zu öffnen oder hineinzusehen. Da weinte ich sehr, weil niemand würdig erfunden ward, die Rolle zu öffnen und hineinzusehen. Und einer aus den Ältesten sprach zu mir: „Weine nicht! Siehe, gesiegt hat der Löwe aus dem Stamme Juda, der Davidssprosse; er wird die Rolle öffnen und ihre sieben Siegel lösen". -- Da sah ich mitten vor dem Thron und den vier Lebewesen, inmitten jener Ältesten, ein

[15]) signiert wie folgt: ‚Franz Georg Herrmann invenit et pinxit Anno 1757'.

[16]) Jesus Christus, sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments, Würzburg 1940, 172 ff., 185 f.

Lamm dastehen wie geschlachtet. Es hatte sieben Hörner und sieben Augen: das sind die sieben Geister Gottes, die in alle Welt ausgesandt sind. Es kam heran und empfing aus der Rechten dessen, der auf dem Throne saß. Als es die Rolle empfangen hatte, da fielen die vier Lebewesen und die vierundzwanzig Ältesten vor dem Lamme nieder. Ein jeder hatte eine Harfe und goldene Schalen voll von Weihrauch: das sind die Gebete der Heiligen. Sie sangen ein neues Lied und sprachen: „Würdig bist du, die Rolle zu empfangen und ihre Siegel zu lösen. Du bist geschlachtet worden, du hast uns losgekauft in deinem Blut für Gott aus allen Stämmen, Sprachen, Völkern, allen Nationen". (5, 1—9). Die Lösung des geheimnisvollen Buches, das den Heilsratsschluß Gottes enthält, liegt in den Händen des gekreuzigten Erlösers. Wenn die Vision auch zunächst nicht das persönliche Heilsgeschehen, sondern die universale Heilsgeschichte meint, die sich in den gewaltigen Bildern des apokalyptischen Dramas entrollt, so ist doch in diesem Sinn die Heilsfrage des einzelnen mit eingeschlossen. Dieses existentielle Problem schließt aber nach den gewonnenen Erkenntnissen die Frage mit ein, wie sich göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit zueinander verhalten. Die Antwort darauf liegt in dem Symbol des geschlachteten Lammes, das die Siegel der göttlichen Heilsratschlüsse löst. Was ist mit dieser Antwort gesagt? Wie ist sie zu deuten?

Grundsätzlich gilt: Symbole können nicht analisiert, sie können nur interpretiert werden. Damit ist eine sehr wichtige Feststellung getroffen, die Licht auf den zurückgelegten und den noch bevorstehenden Gedankenweg wirft: Einer Analyse kann nur unterzogen werden, was konstruktiv, ordnend und systematisierend verfährt. Das aber will im höchsten Maße der Begriff. Er ist der geistige Versuch, das Viel- und Tiefschichtige des konkreten Daseins auf eine überblickbare Formel zu bringen. Was für die Beziehung der Begriffe untereinander gilt, daß sie nämlich zu einem Kosmos noetos zusammentreten und ein durchsichtiges geistiges Gefüge bilden, trifft auch für das Wesen des begrifflichen Denkens selber zu: Es greift die intelligiblen Momente des Seienden heraus und fügt sie zu einer geordneten Sinneinheit zusammen. Diese Erkenntnismethode bleibt aber notwendig hinter der Fülle des gegenständlich Gegebenen zurück. Sie vereinfacht und rationalisiert. Ihr Griff ist immer kleiner als das Ergriffene. Anstelle der schwer zu fassenden Einheit der geheimnisvoll verflochtenen Wirklichkeit und des strömenden Lebens setzt sie die künstliche Einheit des Systems. So wird die begriffliche Klarheit, dieser bestechende Sieg des Geistes über das undurchsichtige Geflecht und Geström der Gegebenheiten, unvermeidlich erkauft mit einem fühlbaren Verlust an Wirklichkeit. Immer bleibt der Begriff der Wirklichkeit etwas schuldig; irgendwie wird er sogar an ihr schuldig.

Das war dem ersten Aufbruch des begrifflichen Denkens noch in voller Deutlichkeit bewußt. Die griechische Mythologie, dieses großartige theologische Vorspiel der idealistischen Philosophie, erkannte und sprach es aus, daß die apollinische Klarheit ihres Olymp, des Inbegriffs einer personifizierten Ideenwelt, nur solange gewahrt blieb, als das wilde Geschlecht der Titanen, die Verkörperung der irrationalen Seinsmächte, in den Tartarus verbannt war. Und auch die griechische Staatskunst, das politische Gegenstück der himmlischen Überwelt, wußte, daß sich die klar

organisierte Ordnung der Polis immer nur in strenger Absetzung von allem ‚Barbarischen' behaupten konnte[17]). Es mutet wie eine seltsame Ironie der Geschichte an, daß die große Gewissenserforschung des abendländischen Geistes, die sich zu dieser Schuld bekannte und sie zu überwinden suchte, ausgerechnet im Spätwerk Hölderlins einsetzt, der so oft als romantischer Hellasschwärmer verkannt wurde und in Wirklichkeit der erste und tiefste Kritiker des Griechentums war.

Das Versagen der Begrifflichkeit besteht darin, daß sie der Wirklichkeit und damit auch der Wahrheit den irrationalen Rest schuldig bleibt, der sich ihrem Zugriff je und je entzieht, und daß sie vorgibt, ohne weiteres auf ihn verzichten zu können. Ihr Verfahren bewährt sich auch tatsächlich, solange sie sich in der durchschnittlichen Ebene des Wirklichen hält. Sobald sie sich jedoch an das Äußerste wagt, gerät sie in eine typische Krise, wie sie etwa auch die klassische Physik erlitt, als ihre Gesetze auf den mikroskopischen Bereich angewandt wurden. Denn hier, an den Grenzmarken des Wirklichkeitsfeldes, kann das Unbegreifliche nicht mehr vernachlässigt werden, weil es den Wesensbestand selber ausmacht. Hier begreifen wollen, hieße die Wahrheit unvermeidlich verfehlen. Das Unbegreifliche aber in den Erfassungsakt einbeziehen, heißt auf den begrifflichen Denkweg verzichten.

Was aber das Begriffsbild nicht mehr zu leisten vermag, das ereignet sich im Sinnbild. In ihm entwirft die denkende Vernunft nicht mehr ein rationales Gleichnis eines im letzten überrationalen Gehalts, vielmehr vernimmt sie in ihm seinen ureigenen Wesensausdruck. Im echten Symbol zeigt sich die Sache selbst. Und darin liegt nun auch der eigentliche Grund dafür, daß Symbole nicht wie rationale Begriffskonstruktionen analysiert werden können, sondern als ursprüngliche Phänomene hingenommen und in ihrer eigenen Sprache vernommen werden müssen.

Was ergibt nun die Auslegung des apokalyptischen Lamm-Symbols für die Problematik des Gnadenstreits?

Zunächst die Tatsache: es gibt ein göttliches Vorherwissen. Seine Fülle wird versinnbildet durch die innen und außen beschriebene Buchrolle, die in der Hand des Thronenden liegt. Kein Wesen im ganzen Kosmos vermag dies auszudenken oder auch nur nachzudenken. Geschöpfliche Kraft, und zumal die gebrochene Kraft des schuldig gewordenen Menschen, reicht nicht aus, das Geheimnis des göttlichen Vorherwissens zu ergreifen. Durch diese Unzulänglichkeit aber entbehrt der Menschengeist zugleich den Schlüssel zum Geheimnis des eigenen Daseins. Ohne das ersehnte Mitwissen des göttlichen Heilsratschlusses geht das Menschenleben im Dunkeln. Diese Entbehrung zählt zu den großen Schmerzen, vor denen der Mensch hilflos steht. Der Seher bricht in lautes Weinen aus, weil sich niemand findet, der die Rolle zu öffnen und einzusehen vermöchte. Und doch ist es nur schonende Liebe, die dieses Wissen versagt. Der unvermittelte Einblick in das Heilsgeheimnis Gottes wäre tödlich. Er ließe das menschliche Dasein in jener marionettenhaften Weise erstarren, von der „die Kritik der praktischen Vernunft" sprach. Wenn der Strahl des göttlichen Lichts nicht zerstören soll, muß er durch ein Medium gehen. Nur der Mittler kann das unentbehrliche Wissen um die göttliche Vor-

[17]) vgl. E. Biser, Erlösung und Existenz, in: Wiss Weish 3 1950, 181 f.

herbestimmung in einer Weise mitteilen, daß es statt zu zerschmettern das Dunkel des menschlichen Daseins erhellt. Das sagt der Höhepunkt der Vision, in dem das Lamm erscheint, das der Seher vor dem Throne stehen sieht „wie geschlachtet". Schon durch diese ungeheuerliche Verbindung von Tod und Leben ist ein Hoffnungszeichen für die Lösung der bedrückenden Aporie gegeben. Christus ist bewußt im Bild einer äußersten Paradoxie[18]) gezeichnet, wie sie etwa die Ostersequenz umschreibt: Mors et vita duello conflixere mirando. Dux vitae mortuus regnat vivus. Aber der Kampf der Gegensätze ist hier in das Christusbild selber eingetragen. Er ist der im Tode Lebende und Herrschende. Sein Erliegen ist sein Sieg. Wo er von der Zeit überwunden und ins Nichts gestürzt schien, ist sein ewiges Dasein aufgebrochen. „Der herabgestiegen ist, ist derselbe, der über alle Himmel aufstieg, um das All zu erfüllen", sagt der Epheserbrief (4, 10). Gerade darin erweist sich Christus als das große Ursymbol, als das „Bild des unsichtbaren Gottes" (Kol 1, 15), in dem sich die Fragen des Daseins lösen. Er hilft auch dort noch weiter, wo das begriffliche Denken in Nichts abstürzen zu müssen meint. Und das ist immer dort der Fall, wo scheinbar widersprechende Merkmale in eins gefaßt werden sollen. Das Ursymbol hält dem reißenden Strom, der in den Abgrund des Nichts hinabzieht, stand. In Christus löst sich auch die bedrängende Problematik von göttlichem Wissen und menschlicher Freiheit. Das meint der Augenblick, wo die bisher starren Gestalten der Vision in Bewegung treten und das Geschehen beginnt: Das Lamm empfängt die Buchrolle aus der Hand des Thronenden und beginnt seine Siegel zu lösen. Die gekreuzigte Liebe übernimmt die Erschließung des göttlichen Geheimnisses. Sie ist der einzige Schlüssel, der uns das Geheimnis der Schicksale und Zeiten in einer Weise öffnet, daß die menschliche Daseinsmöglichkeit dadurch nicht benommen wird. Von nun an muß, wenn der Gedanke die Wahrheit nicht verfehlen soll, zur Idee des göttlichen Vorherwissens immer auch die Vorstellung der sich opfernden Erlöserliebe Gottes hinzugedacht werden: das Bild jener Liebe, „die den Sohn hingab, um den Knecht zu retten" (Exultet); einer Liebe, die nach dem Römerbrief (5, 20 f) am Übermaß der Sünde zu ihrer eigentlichen Überfülle entbrannte, die in die Nacht des mysterium iniquitatis, der menschlichen Freiheit zur Gottverneinung, ihr volles Ja zum Menschen spricht. In der Liebe ist die Grenze, die unsre endliche Vorstellung zwangsläufig in die Idee des göttlichen Vorherwissens einträgt, völlig getilgt: die Grenze der nötigenden Bestimmung. Sie ist der Anruf des lebendigen Gottes an den personalen, in Freiheit wählenden Menschen. Indem sie mit wissenden Augen sieht, gibt sie zugleich grenzenlos frei. Sie stellt den Menschen ganz in den Plan des bestimmenden und ordnenden Vorherwissens Gottes und gerade dadurch — weil Gott den Menschen als frei entscheidenden will und schafft — ganz auf sich selbst. Sie ist überströmende Mächtigkeit, die die äußerste Grenze — den Tod — überschritten hat und mit ihren unausdenklichen schöpferischen Möglichkeiten alles erfaßt und verwandelt. So ist sie gerade jenes alle rationale Festsetzung sprengende Moment, an dem zwar unser Begriffsdenken zerbricht, unsere vom Gedanken an die göttliche Vorherbestimmung durchschütterte Existenz aber genest.

[18]) Die Kirchenväter nennen Christus mit Vorliebe das „Paradox der Paradoxe".

Doch damit erreicht die Auslegung des Symbols ihre Grenze, die nur unfromme Neugierde überschreiten könnte. Es ist die Grenze, an der das interpretierende Wort verstummen und das Symbol selbst sprechen muß. Denn wie die heterogenen Elemente zusammengehen, das zu sagen, ist letztlich Sache des Geheimnisses selbst, das sich im Symbol enthüllt. Nur im besinnlichen, gesammelten Hinblick auf das Bild der gekreuzigten Liebe, die das Buch des ewigen Heilsratschlusses in Händen hält, vermag sich letztlich zu klären, wie dieses Vorherwissen Gottes die Freiheit des Menschen nicht entzieht, sondern gewährt und begründet.

An diesem Beispiel konnte mit hinreichender Deutlichkeit der logische Ort des religiösen Symbols aufgezeigt werden. Es ist jene begriffliche Unzulänglichkeitsgrenze, die als die transzenentale Differenz gekenngezeichnet wurde. Weniger deutlich kam in Blick, daß das menschliche Fragen, sobald es an dieser Grenze anlangt, stets das Ganze seiner Welt in Frage stellt, daß es also den Charakter eines umgreifenden Fragens annimmt, hinter dem die Fassungskraft der Begrifflichkeit notwendig zurückbleiben muß. Das soll an einem zweiten Beispiel veranschaulicht werden.

Zu diesem Zwecke sei an die nicht minder klassische Kontroverse erinnert, die um die sogenannte Praedestination Christi entbrannte und unter diesem Titel in die Geschichte der Theologie eingegangen ist. Zur Diskussion stand die von Anselm von Canterbury formulierte Frage ‚Cur Deus homo?', die von Anfang an im Hintergrund der dogmatischen Glaubenserklärung gestanden hatte. Wie Karl Prümm [19]) nachwies, findet sich die grundsätzliche Fragestellung schon bei Irenäus, dem ‚Vater der Dogmatik", wenn er erklärt: ‚Das allerschaffende Wort hatte die zukünftige Heilsordnung des Menschengeschlechtes ... auf sich vorgebildet ... Da nämlich ein Heiland vorher war, mußte auch geschaffen werden, was das Heil empfangen sollte, damit der Heiland nicht umsonst sei'[20]). Damit sprach Irenäus, wie es seinem System der Recapitulatio mundi zutiefst entsprach, sich für die unbedingte Praedestination Christi aus; Christus gilt ihm als das Haupt, um dessentwillen der Leib, die erlösungsbedürftige und erlösungswürdige Welt, erschaffen wurde, und nicht umgekehrt. Ausdrücklich artikuliert wurde das Problem jedoch erst in der theologischen Diskussion der Hochscholastik, wo sich zwei gegensätzliche Thesen schroff entgegentraten.

Auf der einen Seite stand die an Anselm anknüpfende Tradition, die in Bonaventura, vor allem aber in Thomas von Aquin ihre Wortführer fand. Für sie war das einzige Motiv der Menschwerdung Christi die Erlösung der gefallenen Welt. Nach ihnen wäre Christus in einer Welt ohne Sündenfall nie erschienen. Denn ihnen verkörpert er ganz und gar die göttliche Liebe und Gnade, die, ‚als die Sünde sich gehäuft hatte, noch viel überströmender wurde' (Röm 5, 2), und die, ‚um den Knecht zu retten, den Sohn geopfert hat' (Exultet). Im Hintergrund dieser Anschauung steht also ganz unverkennbar das österliche Paradoxon der ‚felix culpa'. Sie versteht Gott und seine Heilsveranstaltung aus dem Gesetz der göttlichen Übergebühr, die sich gerade am mensch-

[19]) Scholastik 1938, 362.

[20]) vgl. E. Scharl, Recapitulatio mundi, Freiburg 1941, 17.

lichen Versagen zur höchsten Leuchtkraft entzündet. Gott ist ihr das alles Endliche grenzenlos Überfliegende, das valde aliud Augustins, die unausdenkliche Übergipfelung aller Endlichkeit. Und dies im strengen Gegensatz zur sonstigen Grundhaltung der genannten Richtungen, die sich von je verschiedenen Ansätzen her zu einem in durchgängiger Kontinuität geschauten Weltbild bekennen. Denn für Bonaventura ist die Welt im Grunde nichts anderes als eine verschiedenartig abgeschattete Spiegelung Gottes, der alle Ideen, alle Schönheit und Macht der Schöpfung in unendlicher Steigerung in sich zusammenfaßt. Und für Thomas war das Analogieprinzip das Denkmittel, mit dem er endliches und unendliches Sein in Beziehung zu setzen vermochte. In scharfem Kontrast zu dieser ontologischen Position neigen die Vertreter beider Schulrichtungen dazu, die Frage nach dem Motiv der Menschwerdung im Blick auf die unauflösliche Dialektik zwischen Welt und Gott zu beantworten.

Die Gegenthese formulierte nach Ansätzen bei Rupert von Deutz, Alexander von Hales und Albert dem Großen der scharfsinnige Franziskanertheologe Johannes Duns Scotus. In eigentümlichem Antagonismus zu seinem sonstigen System, das auf die Unterscheidung der Wirklichkeitsstufen bedacht ist[21]), gibt er die Lösung des Problems in einer bezwingenden Gradlinigkeit, indem er die ganze Frageordnung auf den Kopf stellt: die (gefallene) Welt ist nicht der Grund für die Menschwerdung Christi, vielmehr ist die Idee des Verbum incarnatum der letzte und einzige Sinn- und Seinsgrund der Welt. Weil uns die Geburt ohne die Wiedergeburt in der Erlösungstat nichts genützt hätte, wären wir auch niemals ohne den Erlöser geschaffen worden. ‚Alles ist durch ihn und in ihm erschaffen ... und das All hat in ihm Bestand', so hatte ja schon der Kolosserbrief versichert (1, 16 f.). Wenn Christus ohne die Welt eine leere Idee geblieben wäre (Irenäus), dann wäre die Welt ohne Christus nicht einmal möglich, geschweige denn je wirklich geworden. So erhebt sich in der Theorie des Duns Scotus auf dem Hintergrund eines durchaus dialektisch empfundenen Weltbilds eine strahlende Theologie des Lichts und der Glorie, die alle Schwächen und Schrecken des Daseins eintaucht in die eine umfassende Manifestation des menschgewordenen Wortes. Nicht umsonst hat diese Theorie gerade auf ganzheitlich denkende Epochen und Gestalten wie Johann Adam Möhler[22]) und Matthias Joseph Scheeben[23]) so tiefen Einfluß gewonnen. Ihr Eindruck auf den hervorragenden Dogmatiker Daniel Feuling war sogar derart mächtig, daß er in der Frage nach der Motivierung der Menschwerdung die sonst konsequent durchgehaltene thomistische Linie verlassen zu müssen glaubte[24]). Es ist der Versuch, das antagonistische Element aus dem dogmatischen System ganz auszuscheiden und zu einer reinen theologia lucis durchzudringen.

[21]) Es wäre reizvoll und wichtig, diesem Spannungsmoment innerhalb der theologischen Systeme genauer nachzugehen. Vermutlich würde sich dann zeigen, daß der aufgewiesene Antagonismus zum Lebensgesetz jedes systematischen Denkgebäudes gehört. Mit ihm führt der Wahrheitswille gleichsam als kritische Macht eben jenen Gegenpol ins Feld der Gedanken ein, der von der Systemanlage nicht mehr umgriffen zu werden vermag, damit im dialektischen Spiel die ganze Wahrheit sichtbar werde.

[22]) vgl. K. Pfleger, Die christozentrische Sehnsucht, Kolmar o. J., 42.

[23]) Die Mysterien des Christentums, Freiburg 1912, 365 f.

[24]) Katholische Glaubenslehre, Salzburg 1937, 427.

Demgegenüber war jedoch die Ambivalenz der klassischen Systeme alles andere als gedankenschwache Inkonsequenz. Sie entstand offensichtlich aus dem Versuch, den irrationalen Gegenpol des Systems in dialogischer Korrespondenz zu Wort kommen zu lassen. Was in diesem Zusammenhang aber vordringlich interessiert, ist die Tatsache, daß in beiden Konzeptionen, in der thomistischen wie in der scotistischen, dem systemfremden Gedanken gerade in d i e s e r Frage und an d i e s e r Stelle des Gesamtgebäudes das Einzugsrecht verstattet wird. Wenn beide Systeme geschlossen gebaut und lückenlos gefügt sind, dann ist von vornherein zu erwarten, daß es sich um keine beliebige Stelle handelt, sondern um jenen Ort im Ganzen, an dem der systematische Entwurf von innen her seine Grenze hat. Und das ist nach dem erarbeiteten Ergebnis der Ausgriff nach dem Umgreifenden. Trifft diese Annahme zu? Wonach fragt denn die Frage nach dem Motiv der Menschwerdung eigentlich?
Die Antwort kann nur lauten: nach dem S i n n d e r W e l t. Beide Antworten sind sich einig, daß es diesen Sinn gibt. Und beide stimmen auch in der Auskunft überein, daß das sinngebende Prinzip des Daseins, das schlechthin Universale, die Idee der Ideen, der menschgewordene Gottessohn Jesus Christus ist. Aber sie gehen auseinander in der Beantwortung der nächsten Frage, wie denn die Sinnstruktur des Daseins gebaut sei. Der Thomismus neigt dazu, die Sinnstruktur der Welt f i n a l zu deuten: Die aeterna ars Dei hat in der Zeitenfülle die verworrenen Sinnlinien des Daseins aufgelöst und an den im Fleische erschienenen Logos geknüpft. So ist die Welt im eigentlichen Sinne re-kapituliert in Christus. Der Scotimus dagegen denkt die Sinngebung des Daseins eher k a u s a l. Weil alles auf Christus hin erschaffen ist, ist die Welt von innen her auf Sinnhaftigkeit angelegt, eine Tatsache, die nicht einmal in den dunkelsten Verschlingungen und Verirrungen des Menschenlebens völlig ausgelöscht werden kann.
Es geht also genau um jenen Fragebereich, den die Antinomien Kants (ihrer eigentlichen Absicht nach) zu markieren und aus der Zuständigkeit der rationalen Vernunft auszugrenzen suchten. Und tatsächlich fällt es auch unsagbar schwer, dem einen oder andern Lösungsversuch der Frage die Alleingültigkeit zuzusprechen. Wenn auch, wie alle Verfechter der thomistischen These anerkennen, die scotistische Annahme durch ihre Geschlossenheit und Klarheit besticht, so scheint doch die Gegenthese der allumfassenden Daseinstragik besser zu entsprechen und dadurch der realen Lebenserfahrung näherzukommen. Und was das Erstaunlichste ist: das Wahrheitsmoment der Gegenposition meldet sich stets in dem Augenblick am deutlichsten, wo das schwankende Urteil sich dem andern Erklärungsversuch zuzuneigen beginnt. Diese geheime Korrespondenz der beiden Thesen zeigt nun aber doch mit hinreichender Klarheit, daß es nicht angeht, sie gegeneinander auszuspielen. In ihrem G l e i c h g e w i c h t liegt erst die volle W a h r h e i t. Keine von beiden vermag die ganze Tiefe der Frage auszuschöpfen. Denn sie sind ja beide theologische, mit den Mitteln der abstrakten Begrifflichkeit arbeitende Gedankenentwürfe. In der Frage nach dem Motiv der Menschwerdung geht es aber, wie schon gesagt wurde, um den Sinn und damit um das Ganze der Welt. Und dieses Themenfeld bleibt immer größer, als der Wurf des begrifflichen Denkens je auszumessen vermag. Diese Grenzsituation nötigt die

abstrakte Vernunft dazu, ihren Gegenstand von entgegengesetzten Ausgangspunkten her anzugehen. Die Wahrheit aber liegt in der unausdenklichen Differenz der beiden Erfassungsversuche. Was sich dem denkerischen Zugriff entzieht, braucht deshalb nicht notwendig unerkennbar zu bleiben. Es versagt sich nur einem Denkweg, nicht der Erkenntnis überhaupt. Immer noch bleibt der andere Weg, daß es sich der intuitiven Kraft des Geistes zeige, der Weg der Symbolschau. So stellt sich auch für dieses Grenzproblem der rationalen Vernunft die Frage, ob sich ein Bild finde, das kraft seiner Symbolhaftigkeit — und Symbol meint dem Wortsinn nach stets den Zusammenwurf gegensätzlicher Denkelemente — die begrifflich unvereinbaren Aussagen der beiden Thesen in sich verschmelze.

Die Suche nach diesem Bild braucht sich gar nicht weit vom ersten Fundort zu entfernen: Inmitten der Schilderung der antichristlichen Mächte macht die Geheime Offenbarung eine Bemerkung über die Zugehörigkeit zum Lamm, die wie ein Lichtblick auf jenes Motiv der religiösen Symbolwelt anmutet, das die wahre, wenn auch überbegriffliche Lösung der Kontroverse über das Motiv der Menschwerdung und den letzten Sinn des Weltganzen in sich birgt. Die Stelle lautet: ‚Alle Erdbewohner werden es (das Tier) anbeten, deren Namen nicht eingetragen sind ins Lebensbuch des Lammes, das geschlachtet ist seit Grundlegung der Welt' (13, 8). Zwar ist der Text grammatikalisch gesehen nicht ganz eindeutig, da die Zeitbestimmung (ab origine mundi), wie einige Erklärer vorschlagen, auch zum Prädikat des Satzes gezogen werden könnte. Aber im Grunde sucht diese, der ursprünglichen Wortstellung fremde Interpretation nur dem zunächst überraschenden und schwer zu verstehenden Gedanken auszuweichen, wonach der heilsgeschichtliche Ort des geschlachteten Lammes und damit des Kreuzesopfers Christi bereits am Anbeginn der Welt und nicht erst auf dem Höhepunkt des Weltgeschehens zu suchen ist. Das wird vom Gesamtzusammenhang des Buches auch ausdrücklich gelehrt und bestätigt. Schon in den sieben Sendschreiben heißt Christus ‚Urgrund der Schöpfung Gottes' (3, 14). Und auch hier ist er, wie in den apokalyptischen Visionen als der Geopferte charakterisiert: ‚Ich war tot, doch seht, ich lebe bis in die Ewigkeit der Ewigkeiten' (1, 18). So bietet die Vulgata die einzig textgemäße Wiedergabe, wenn sie den fraglichen Ausdruck zur relativen Bestimmung des Lammes zieht und übersetzt: quorum non sunt scripta nomina in Libro vitae Agni, qui occisus est ab origine mundi[25]). Was will diese Wendung besagen? Doch offenbar dies eine, daß das geschlachtete Lamm nicht nur die Lösung bietet für die personale, in der

[25]) Im gleichen Sinne übersetzt Fritz Tillmann (Bonn 1927): „Und alle, die auf der Erde wohnen, werden es anbeten, deren Namen nicht im Lebensbuch des Lammes aufgeschrieben sind, das von Grundlegung der Welt an geschlachtet wurde". Ebenso überträgt Luther: „Und alle, die auf Erden wohnen, beten es an, deren Namen nicht geschrieben sind in dem Lebensbuch des Lammes, das erwürget ist von Anfang der Welt". Wenn die Mehrzahl der Übersetzer die Beziehung des „apo kataboles kosmou" auf „gegraptai" bevorzugt, so offensichtlich unter dem Eindruck von 17, 8, wo tatsächlich von einer Eintragung ins Lebensbuch bei Grundlegung der Welt die Rede ist. Zwar ergibt sich auch dann, vor allem durch die Gegenüberstellung von Lamm und Tier, ein guter Sinn. Wer aber der lectio difficilior und damit der wahrscheinlicheren Lesart folgt, wird erkennen, daß sich ihm ein nicht minder tiefer Zusammenhang erschließt, nämlich der Zusammenhang zwischen der Prädestination Christi (13, 8) und der Vorherbestimmung der Menschen (17, 8). In beiden bekundet sich der eine göttliche Ratschluß, dem die Welt ihre Entstehung und ihre Geschichte verdankt. Demnach dürfte P. Feine (Theologie des Neuen Testaments, Leipzig 1934, 393) recht behalten, wenn er bei der Erklärung gerade auf diesen Zusammenhang abhebt: „So ist auch das Lamm von Grundlegung der Welt an geschlachtet, wie die Namen der zur Errettung Bestimmten gleichfalls von Gründung der Welt an ins Buch des Lebens eingeschrieben sind".

innigsten Koinzidenz von menschlicher Freiheit und göttlicher Fügung bestehende Beziehung von menschlicher Subjektivität und göttlicher Souveränität, sondern auch die Schlüsselstellung einnimmt im Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung überhaupt. Christus, und zwar der gekreuzigte und erhöhte Herr, ist Mittler des Heils und des Seins und infolgedessen auch Medium aller bis in Letzte vordringenden Heils- und Seinserkenntnis. Von ihm nehmen alle Sinnlinien des göttlichen Schöpfungs- und Erlösungswerkes ihren Ausgang; zu ihm kehren sie auch wieder zurück. Es ist, wie Nikolaus von Cues tiefsinnig bemerkt, dieselbe Stimme, die am Schöpfungsmorgen und in der Nacht auf Golgotha laut wurde, dasselbe in Christus verkörperte göttliche ‚Ja', mit dem sich der schaffende und der rettende Gott dem Menschen zusagt (vgl. 2 Kor 1, 19 f.). Alle Offenbarungswege Gottes zur Welt führen durch das Opfer Christi, der sich deswegen auch ‚die Tür zu den Schafen' (Joh 10, 8 f.) nennt.
Auf die Kontroverse um die Praedestination Christi angewandt heißt das: beiden Lösungsentwürfen eignet ein bestimmtes Wahrheitsmoment, aber sie vermögen dennoch nicht die volle Wahrheit auszudrücken. Denn diese liegt jenseits der begrifflichen Zuständigkeit und kann daher nur in scheinbar widersprüchlichen Paradoxien eingekreist werden. Danach darf weder die Welt unabhängig von Christus, noch die Menschwerdung Christi unabhängig vom Schicksal der Welt gedacht werden. Im Urgrund des Seins und der Geschichte steht das personale Urbild aller Schöpfung, der Gottmensch. Die Inkarnation ist gleichsam der erste und vollkommenste Schritt Gottes in die Endlichkeit hinein. Aber es ist nicht der verklärte Christus in der gottgleichen Herrlichkeit, sondern der demütige Gottesknecht, der in die Niedrigkeit der Kenosis herabgestiegen und bis zum Tod am Kreuz gehorsam geworden ist (Phil 2, 5 ff.). Es ist, in der Sprache der apokalyptischen Vision gesagt, das Lamm, das geschlachtet ist seit der Grundlegung der Welt. In diesem Bilde sind zwei einander scheinbar ausschließende Elemente in eins gefaßt: der Gedanke an die alles Dasein begründende Wirklichkeit Christi und die Gegenvorstellung, die Christi Sein und Werk als Wiederherstellung der gefallenen Welt versteht. So verschmilzt das Lamm-Symbol beides, Bedingtes und Unbedingtes in dem Bildgedanken, der Christus, und zwar den geopferten und hingegebenen Christus in den Urgrund der Welt rückt und aus ihm das gesamte Dasein und alle seine Schicksale herleitet. Im Versuch, die Einheit gedanklich nachzuvollziehen, gerät das Denken in ständige schwere Kollisionen. Aber was sich dem Begriff entzieht, das leuchtet der überbegrifflichen Schaukraft unmittelbar und überzeugend ein.
Aber damit ist auch schon wieder die kritische Stelle erreicht, über die nur ehrfurchtslose Neugierde hinausbegehrt. Hier innehalten, ist Weisheit. Denn in dem Maße das Getriebe der Denkformen stiller geht, vermag sich das Symbol selbst zu zeigen und mit der ihm eigenen Erhellungskraft zum Herzen zu sprechen. Darum kommt es hier entscheidend darauf an, die inneren Stimmen zum Schweigen zu bringen und dem rastlosen Ablauf der Denkbewegung Einhalt zu gebieten. Dann kündet das Bild, was das Denken nie auszuloten vermöchte. Und dann wird auch an diesem Beispiel offenbar, daß es der denkerischen Anstrengungen und Kämpfe nur bedarf, um den Geist auf jenen Gipfelgrat emporzudrängen, wo er der Welt der Bilder unmittelbar ansichtig wird. Das übrige darf

ihrer eigenen Überzeugungsmacht überlassen werden. Und sie werden um so einleuchtender wirken, als die fragende Vernunft die Unruhe der Tiefe und die Mühsal des Aufstiegs vergißt und sich ihnen in beschaulicher Stille öffnet!

So erfährt der Menschengeist auch in der Frage nach dem Sinn der Welt Auskunft, wenn er sich still bescheidet. Im Sinnbild des seit Grundlegung der Welt geschlachteten Lammes entschleiert sich ihm, daß das gesamte Dasein auf dem menschgewordenen Gottessohn gegründet ist. Zugleich aber wird ihm auch gewiß, daß der Weg Gottes in die Welt der Kreuzweg war und daß deshalb die schweren Fragen des Lebens nur im Blick auf das Kreuz eine gültige Antwort finden können.

Damit ist ein kleines Wegstück auf dem äußersten Gipfelgrat menschlichen Geisteslebens abgeschritten, ein Stück auf jener einsamen Höhe, wo nur noch die Sternbilder der religiösen Symbole Führung und Geleit geben. An zwei klassischen Beispielen wurde das von der transzendentalen Differenz des umgreifenden Denkhorizontes her rührende unaustilgbare Spannungsmoment alles letzten Fragens verdeutlicht. Gleichzeitig wurden aber auch die bildhaften Auskünfte aufgezeigt, die sich dem Denken dann anbieten, wenn es sich vor seiner Grenze beugt und die ihm zugemutete Spannung geduldig und gehorsam auf sich nimmt. Damit kamen zwei religiöse Symbole zur Sprache, die der letzten, eben der transzendentalen Sphäre angehören.

Es wäre nun aber verfehlt anzunehmen, daß der Menschengeist in den innerweltlichen Vorspielen jener letzten Daseinsspannung mehr oder weniger sich selbst überlassen bliebe. Zwar entstammen die Bilder, die ihm diese welthaften Aporien lösen helfen, zum Großteil jener größeren Mächtigkeit des Geistes, zu der sich gerade das geduldige und in der Geduld sich allseitig öffnende Denken aufschwingt. Aber auch hier fehlen ihm die eigentlich religiösen, der Gewährung und Eingebung von oben entstammenden Bilder nicht. Im Gegenteil: die naturentstammte Bildwelt ist hier von einer spezifisch religiösen, d. h. übernatürlichen Symbolreihe überlagert und dadurch in der Huld des sich vielfältig offenbarenden Gottes verankert. Um dem Gedankengang eine hinlängliche Geschlossenheit zu geben, sei auch diese kategorische Sphäre der religiösen Bilder noch mit einem kurzen Wort gewürdigt.

Höchstes Ursymbol, in dem alle Fragen des Daseins ihre alles Erwarten übersteigende Lösung finden, ist auch hier das Ebenbild des Vaters und das Hochbild aller Schöpfung, Christus. Die Begrenztheit des menschlichen Verstehens bedarf darüber hinaus aber noch einer eigenen Explikation, die ins einzelne klärt und entfaltet, was in der strahlenden Fülle des Urbilds enthalten ist. In diesem Sinne erklärt Leo der Große: „Was an Christus sichtbar (conspicuum, d. h. symbolhaft, der menschlichen Schaukraft zugeordnet) war, ist in die Sakramente eingegangen“[26]). Danach entfaltet die Welt der heiligen Zeichen, zumal der Sakramente den unendlich gesättigten Symbolwert des Ursakraments in den kategorialen Bereich hinein. Eine achtsame Ausdeutung ihres Symbolwertes müßte zeigen, wie Christus in jedem einzelnen von ihnen auf eine bestimmte Aporie des menschlichen Daseins eingeht und sie in seine

[26]) Sermo 2 de Ascensione Domini.

Weisheit und Liebe aufhebt. Tatsächlich nötigen die Sinn- und Wesensgehalte der Sakramente auch oft zu dialektischen Aussagen, in denen ihr ursprünglicher Symbolcharakter unmittelbar aufscheint. So schattet sich in der Taufe jenes mystische Widerspiel von Tod und Leben (vgl. Röm 6, 3—11) voraus, das die Ostersequenz vom Erlöser selbst aussagt: Mors et vita duello conflixere mirando: Dux vitae mortuus regnat vivus. Desgleichen steht, um nur noch ein Beispiel anzuführen, auch über dem baptismus laboriosus, dem Bußsakrament, die erschütternde Paradoxie des felix culpa, die Christus selbst in den Gleichnissen seiner barmherzigen Sünderliebe (Lk 15) in so herzbewegender Weise entwickelt hatte. Immer geht es im sakramentalen Geschehen um die Überwindung einer konkreten Daseinsnot, deren Lösung zuerst sinnbildlich aufgezeigt und dann auch gnadenhaft ermöglicht wird. Ob sie dann auch verwirklicht wird, hängt entscheidend davon ab, in welchem Maße der menschliche Wille auf den wegweisenden Anruf antwortet und mit den angebotenen Hilfskräften mitwirkt. Von der Frage also, ob der Mensch sich die sakramentale Handlung der Kirche — und die Sakramente sind die Wege, wie die Kirche ihr mystisches Wesen aktualisiert — zu eigen macht und als Norm seines persönlichen Handelns ergreift. Und hier wird erst die staunenerregende Beziehung deutlich, welche die natürliche und die übernatürliche Symbolwelt durchgreift und zur lebensvollen Einheit verbindet. Über beiden waltet so etwas wie eine praestabilierte Harmonie, kraft deren die Heilsordnung nichts verlangt, was nicht den ursprünglichen Eingebungen des sittlichen Willens entspricht. Das bedeutet: das Ethos der Sakramente entspricht zutiefst dem Kosmos der Tugenden. In den sakramentalen Bildgehalten erfahren die archetypischen Richtbilder der Seele, die in der Hierarchie der Tugenden ihren reinsten Ausdruck gewinnen, ihre erfüllende Bestätigung und ihre vollendende Überhöhung. In Abwandlung des angeführten Väterwortes könnte man sagen: Was dem Menschen eingegeben ist, findet in den Sakramenten seine hellste Sichtbarkeit[27]).

Doch damit ist nicht nur eine abrundende Ergänzung gegeben, sondern ein neuer Raum der Empfindung aufgestoßen, die dem ganzen Gedankengang erst zu seiner vollen Integration verhilft. Denn während bisher alles von einer durchherrschenden Dialektik bestimmt zu sein schien, werden jetzt auf einmal füllende Querverbindungen sichtbar, die inmitten einer Atmosphäre letzter Spannungen dem Gefühl für Harmonie und Frieden Raum schaffen. Schien bisher das Dasein zu äußersten Steigerungen und schwindelnden Höhen hin getürmt, so setzt sich von dem letzten Ausblick her mehr und mehr die horizontale Empfindungskomponente durch, das Gefühl, von einer heilen, geschlossenen Welt umschlossen zu sein. Aber gerade dieses Gefühl bliebe enttäuscht, wenn es nur Gefühl bliebe und sich nicht auch ins Symbol verdichten und von ihm her nähren könnte. Aber wo ist das Symbol, in dem sich nun wirklich alle Gegensätze, das Innen und Außen, das Oben und Unten, der Geist und der Leib, das Einzelne und die Gemeinschaft, und zuletzt Gottheit und Menschheit zur höchsten umgreifenden Synthese verfassen? Die

[27]) Eine Vorarbeit in dieser Richtung suchte meine Schrift „Das Christusgeheimnis der Sakramente", Heidelberg 1950, zu leisten; doch wäre das dort Gesagte noch grundsätzlich zu unterbauen und dem Organismus der Symbolwelt einzufügen.

Weisheit der christlichen Mystik antwortet: im Bild des göttlichen Herzens. Dort ereignet sich die große coincidentia oppositorum. Nicht umsonst spricht die Enzyklika Miserentissimus Redemptor Pius' XI. von ihm als von einer ‚Synthese aller Religion'. Im Sinnbild des göttlichen Herzens sammeln sich tatsächlich alle Strahlen des Seins und des Geistes wie in einem Brennpunkt. Zugleich ist es aber auch letzter Quellgrund aller Wahrheit und Wirklichkeit. Denn es versichert dem aufstrebenden Geist, daß sein Ringen um eine letzte Vereinigung der Gegensätze keiner leeren Utopie gilt, sondern einer vollkommenen, wenn auch ganz unausdenklichen Erfüllung gewiß sein darf. Und nicht nur dies: es zeigt dieses Fernziel alles geistigen Strebens auch unmittelbar auf. In ihm leuchtet jene krönende Einheit von Denken und Sein auf, die keine Trennung von Wissen und Wirklichkeit mehr kennt. Es lehrt Verschwendung, die sich im Schenken nicht verliert, sondern gerade aus der Hingabe neu und vollkommener zurückgewinnt. Es mahnt zur Sammlung und will doch zugleich die ganze Tat. Sein Ziel ist die Gemeinschaft, eine Gemeinschaft, die den einzelnen nicht auslöscht, vielmehr aus der freien Entschließung aller Herzen erblüht. Und endlich verheißt das göttliche Herz die Vergöttlichung des Menschen; dies aber wiederum in jener gnadenhaft-bewahrenden Weise, die den zu Gott erhobenen sich nur umso inniger als Mensch wiederfinden läßt.

Im milden Licht dieses mystischen Symbols löst sich die beklemmende Empfindung, die der Blick nach den Gipfelhöhen des Geistes hervorrief, wie auch das schwermütige Gefühl, das die Erinnerung an die großen Notstände des Daseins auslösen mußte. Die Vorahnung einer letzten Versöhnung der Gegensätze im Herzen Gottes bricht sich Bahn. Daher muß sich jede Betrachtung der religiösen Symbolwelt, will sie nicht beim Einzelnen und Vorläufigen stehen bleiben, zum Sinnbild des göttlichen Herzens erheben, das alle andern Bilder des Glaubens unter sich subsumiert. Was sie entfalten, ist in ihm in ungeteilter Fülle enthalten. Was sie versprechen, wird von ihm über alles Erwarten hinaus gehalten.

# Buchbesprechungen

**Wetter,** Gustav G., Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Freiburg, Verlag Herder, 1952, Großoktav, XII und 648 S. Leinwand 28,— DM.

Das Werk ist nicht eine Übersetzung des auf Grund von Vorlesungen am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom verfaßten Buches „Il materialismo dialettico sovietico", Turin 1948, sondern eine durch das Erscheinen vieler neuer Arbeiten der Sowjetphilosophen wie auch durch folgenreiche Wandlungen innerhalb der Sowjetphilosophie notwendig gewordene grundlegende Neubearbeitung des Stoffes. So klar und überzeugend der Gegenstand auch in dem kleinen Werk von Bocheński „Der sowjetrussische dialektische Materialismus", Bern 1950, dargestellt ist, konnte Wetter doch dank einem weitgespannten Rahmen eine bisher nicht gebotene umfassende, dokumentarische breit unterbaute Darlegung der philosophischen „Lehrmeinung" des Bolschewismus geben, die den vom Verf. angestrebten Zweck, ausreichendes Material für die geistige Auseinandersetzung mit dem Bolschewismus vorzulegen, in der Tat erfüllt.

Ein historischer Teil handelt, ausgehend von den philosophischen Wurzeln des Marxismus, von den philosophiegeschichtlichen und geschichtlichen Voraussetzungen des dial. Materialismus und gibt eine Übersicht der philosophischen Entwicklung in der Sowjetunion bis 1931 einerseits, nach diesem Jahr andererseits einschließlich der Linguistikbriefe Stalins vom Sommer 1950.

Bereits die „materialistische Umkehrung" der Hegelschen Dialektik durch Feuerbach, vor allem aber dessen erkenntnistheoretische Prinzipien, seine Forderung einer Verbindung von Theorie und Praxis und seine Anschauung, daß die Wahrheit nur von einem Philosophen gefunden werden kann, der in organischer Verbindung mit der Gemeinschaft, der „Masse" lebt, weisen unmittelbar auf den dial. Materialismus Leninscher Fassung hin und erweisen die Notwendigkeit geschichtlicher Betrachtung, ohne die ein volles Verständnis des sowjetphilosophischen Systems nicht möglich wäre. Verf. zeigt, daß Marxens dial. Materialismus noch ziemlich verschieden ist von dem, der in der Sowjetunion offiziell vertreten wird, der weit mehr an Engels anknüpft. Die bei Bocheński nur flüchtig skizzierten revolutionären Bewegungen in Rußland, der Ursprung des russischen Marxismus, dessen Blütezeit in die Jahre 1890—1900 fällt, und die philosophischen Richtungen im russischen Marxismus vor der Revolution werden ausführlich dargestellt, die in einem fatalistischen Determinismus gipfelnden, von Marx selbst nicht gebilligten Übersteigerungen der Marxschen Lehre durch die russischen intransigenten Marxisten gebührend herausgestellt; der von Lenin hochgeschätzte Plechanov, dem heute freilich manche Abweichung von der reinen Lehre vorgeworfen wird, stand an der Spitze dieser Gruppe.

Wenn auch die auf dem messianischen Element des Marxismus beruhende Form, die schließlich in der russischen Wirklichkeit den Sieg davongetragen hat, Anklänge an die slavophile Lehre von der „ganzheitlichen Erkenntnis" zeigt, der ganzheitlichen Natur des russischen Volkes entspricht, so ist doch, wie Verf. ausführt, der Persönlichkeit Lenins die Verwirklichung jener Ideologie zuzuschreiben, Lenins, der in vielen Punkten die offizielle Philosophie der Sowjetunion bestimmt, in dem der vom Westen übernommene Marxismus mit der russischen revolutionären Tradition eines Tkatschev u. a. verschmilzt. Eigene Kap. sind der Darlegung des Lehrgehalts der beiden dann unterbundenen Richtungen gewidmet, des heute als Rechtsabweichung getadelten Mechanizismus (Bucharin) und des der Linksabweichung bezichtigten menschewisierenden Idealismus (Deborin, Trozkij).

Einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der Sowjetphilosophie brachte der Beginn des Jahres 1931 mit der Verurteilung beider Richtungen durch das Zentralkomitee der bolschewistischen Partei. Seitdem vollzieht sich die philosophische Arbeit ausschließlich in den auto-

ritär festgelegten Bahnen. Diskussionen dienen nur noch dazu, Abirrungen einzelner Autoren von der „Generallinie" aufzudecken. Nach dem zweiten Weltkrieg erlebte der philosophische Bereich einen Aufschwung im Sinn der Parteimäßigkeit der Philosophie, die jetzt neue Züge trägt. Das zum erstenmal nach 12 Jahren im Sommer 1950 erfolgte persönliche Eingreifen Stalins mit seinen sprachwissenschaftlichen Artikeln rührte an die Grundpfeiler der marxistischen Lehre selbst und an die Hauptpositionen des dial. Materialismus. Während die von den Sowjetphilosophen gerühmte „epochemachende Bedeutung" des Philosophen Stalin bei genauerer Prüfung in ein Nichts zerrinnt, hat er den Marxschen historischen Materialismus, Leninsche Gedanken weiterführend, in drei Punkten weiterentwickelt: in der überragenden Bedeutung, die er dem rückwirkenden Einfluß des Überbaus auf die wirtschaftliche Basis zurechnet, in der Bestimmung der treibenden Kräfte in der Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft und in der wachsenden Bedeutung, die dem nationalen Faktor eingeräumt wird. Es hängt damit zusammen, daß in der leninistisch-stalinistischen Fassung des histor. Materialismus die Rolle der Persönlichkeit und überhaupt der subjektive Faktor wieder stärker betont wird.

Der Sinn der in den Linguistikbriefen Stalins zutage tretenden Akzentverschiebungen von der Diskontinuität der sozialen Entwicklung auf ihre Kontinuität und zugunsten des nationalen Elements, speziell der russischen Sprache, wird vom Verf. wohl mit Recht weniger in der Kultivierung eines Nationalpatriotismus als vielmehr in der Förderung eines Sowjetpatriotismus gesehen.

Im zweiten Teil, in dem das System der Sowjetphilosophie dargelegt wird, führt Verf. aus, daß der Begriff der Philosophie im sowjetischen dial. Materialismus inhaltsreicher ist als bei Engels, da neben der Erkenntnistheorie auch die Ontologie („materialistische Theorie" benannt) einbegriffen wird. In den letzten Jahren zeichnet sich die Tendenz ab, immer mehr Einzeldisziplinen im System des dial. Materialismus auszubauen. Die Partei hat ein vitales Interesse an der Philosophie, der „materialistischen Dialektik", denn sie sieht in ihr das methodologische Fundament ihrer revolutionären Praxis.

Schon bei Engels ist eine Vermengung der Begriffe „Materialismus" und „Realismus" festzustellen, die für die gesamte spätere sowjetische Fassung des Begriffs „Materialismus" entscheidend wurde. Jeder Gegner des Idealismus als erkenntnistheoretischen Systems wird infolge dieser Konfussion als Anhänger des Materialismus bezeichnet. Lenins Unterscheidung eines philosophischen Begriffs der Materie vom naturwissenschaftlichen erweist sich als brauchbar, doch zeigt jener philosophische Begriff wesentliche Mängel, namentlich eine unklare, verwirrende Behandlung des Substanzproblems.

Die Auffassung des dial. Materialismus von Raum und Zeit fällt mit der der Scholastik zusammen; Verf. weist auch an andern Stellen auf Berührungen mit ihr hin; er sieht sich zur Feststellung veranlaßt, daß die Sowjetphilosophen in der Frage der Gültigkeit des Kausalgesetzes in bestimmten Grenzen den gleichen Kampf führen wie die katholischen Denker. Die mißtrauische Haltung gegenüber modernen physikalischen Theorien (Quantenmechanik, Relativitätstheorie) lassen die Furcht erkennen, die neue Physik könnte etwa zur Entdeckung einer intelligiblen Welt führen. Die realistische Grundhaltung der Sowjetphilosophie — soweit „Materialismus" als erkenntnistheoretischer Realismus aufgefaßt wird — wird vom Verf. als ihr wertvollster Zug bezeichnet, als positiv auch die Auffassung der Bewegung im aristotelischen Sinn als jegliche Qualitätsveränderung. Die negativen Seiten der sowjetischen Naturphilosophie treten überall da zutage, wo die Sowjetphilosophie ihren „Materialismus" wirklich als solchen verstanden haben will.

In vier Kap. wird die „Dialektik" der sowjetischen Philosophie ausführlich behandelt: der allgemeine Zusammenhang zwischen den Erscheinungen, Evolution, qualitative Veränderungen im Evolutionsprozeß, Entwicklung als Kampf von Gegensätzen. In der Sowjetphilosohie ist für „Dialektik" im wesentlichen der Sinn maßgebend geblieben, den dieser Ausdruck bei Hegel hatte. Der dial. Materialismus betrachtet die Bewegung als ein Wesensattribut der Materie, womit der Begriff „Dialektik" oft geradezu die Bedeutung von „dynamischer Betrachtungsweise" erhält. Durch die Aufdeckung der Entwicklungsgesetze liefert die marxistische Dialektik das Mittel zu einer wissenschaftlichen Voraussicht der zukünftigen Entwicklung, was dem Bolschewismus als ihre wichtigste Leistung erscheint.

Einer der wesentlichsten Punkte im dial. Materialismus ist die Auffassung der Bewegung nicht als einer kreisförmigen, sondern im Sinn von Entwicklung, in der

neue „Qualitäten" auftreten. Qualitative Veränderungen sind „revolutionär, stürmisch, sprunghaft". In der klassenlosen Sowjetgesellschaft freilich soll die Kontinuität gewahrt werden, wird der „Sprung" zum allmählichen Übergang.

Stalins Linguistikbriefe haben auch im vierten Grundzug der sowjetischen Dialektik (Entwicklung als Kampf der Gegensätze), speziell hinsichtlich des „Widerspruchs" als einer Quelle der Bewegung, eine Akzentverschiebung zugunsten des stabilen Faktors der Einheit gebracht. Und doch kann mit dem Verf. dieser Grundzug als das Fundament des Systems schlechthin angesehen werden; es soll die Selbstgenügsamkeit der Welt, die keinen „ersten Beweger" benötige, philosophisch gerechtfertigt werden.

Zwei Kap. über Denken und Sein (Priorität des Seins, Erkennbarkeit des Seins) und eines über Logik beschließen den Band, wobei Verf. einräumt, daß in der Sowjetphilosophie die Frage, ob der dial. Materialismus die Logik, wenigstens im Sinn der formalen Logik, umfaßt, umstritten ist.

Verf. weist darauf hin, daß die Weltanschauung, die in diesem System ihre konsequenteste Formulierung erhalten hat, die oft unbewußte oder unausgesprochene Einstellung des Durchschnittsbürgers von heute wiedergibt, soweit er nicht noch positiv religiös und christgläubig ist. Wenn der sowjetische dial. Materialismus auch eine Reihe von positiven Elementen enthält, die ihn besonders vor dem mechanizistischen Vulgärmaterialismus auszeichnen, so besteht doch in ihm ein Grundwiderspruch, der durch das materialistische Grunddogma — die Wirklichkeit als „Materie" angesehen — das gesamte System vergiftet.

Die überraschende Verwandtschaft zwischen der „forma mentis" des katholischen Theologen und des Sowjetphilosophen, die schon Berdjajev gesehen hat, sieht Verf. sicher zu Recht darin begründet, daß die Sowjetphilosophen ihrer Forschung eine ausgesprochen theologische Methode zugrunde legen, daß sie meist nicht „ex ratione", sondern „ex auctoritate" argumentieren, die katholische Theologie aber die theologische Methode am reinsten anwendet. Verf. lenkt ferner in der Frage der formalen Ähnlichkeit zwischen Sowjetphilosophie und katholischem Denken die Aufmerksamkeit auf eine ziemlich weitgehende Verwandtschaft in der Problemstellung, er stellt eine auffallende Entsprechung zwischen gewissen grundlegenden Denkkategorien und Fragestellungen der Sowjetphilosophie einerseits und der Scholastik, ja des Thomismus andererseits fest. Auch der pseudoreligiöse Charakter des Bolschewismus kommt hier zur Sprache.

Alle diese Berührungspunkte aber liegen auf der Ebene des rein Formalen, sie schwinden, sobald von der äußeren Struktur auf die inhaltliche Begründung zurückgegangen wird und lassen dadurch die radikale Unversöhnlichkeit nur um so stärker erkennen, die zwischen Bolschewismus und Christentum, vor allem in dessen katholischer Form, besteht. Das wesentlichste Ziel, das sich die Sowjetphilosophie setzt, ist der Beweis für die Überflüssigkeit der Existenz Gottes. Der Gegensatz zwischen Sowjetphilosophie und katholischem, wie überhaupt christlichem und theistischem Denken, ist trotz gewisser im formalen Bereich feststellbarer Anklänge gerade infolge der irgendwie aus dem Bereich des Willensmäßigen herkommenden subjektiven Grundhaltung der Sowjetphilosophen unversöhnlich. Hier wird es deutlich, daß der dial. Materialismus nicht nur ein philosophisches System unter vielen ist, sondern „Weltanschauung, Bekenntnisformel einer in der Geschichte wirkenden historischen Kraft".

An dem Buch Wetters, das sich auf umfangreiches, vielfach sogar Fachleuten unzugängliches Material stützt, vorüberzugehen, würde bedeuten, auf die Erkenntnis von Zusammenhängen zu verzichten, die wesentliche Züge des sowjetischen philosophischen und darüber hinaus des politischen Systems in neuem Licht erscheinen lassen.

München Wilhelm Lettenbauer

**Walter Schubart,** Religion und Eros. 3. unveränderte A. 1952 (Beck-München).

Der Versuch des Buches, eine Versöhnung des Geistes und der geistigen Kultur mit dem Eros, der den Sexus bändigt, nicht nur als lebenswichtige Aufgabe des Abendlandes heute zu fordern, sondern auch theoretisch leisten zu wollen, um so „der Geschlechterliebe das gute Gewissen und der Seele ihre Einheit zurückzugeben" (1), muß in ungefähr jeder Richtung als ein Versuch mit unzulänglichen Mittel angesehen werden. Verf. wollte kein wissenschaftliches Werk schreiben, wenn er auch nicht immer vermied, den Anschein zu erwecken. Sein buntes, aus sehr verschiedenartigen und -wertigen Quellen ohne streng wissenschaftliche

Kritik zu formlosen Bergen gehäuftes Material will nur wenige Thesen erhärten: Die Naturreligion habe vom unangefochtenen Glauben an die heilschaffende Kraft des Eros gelebt, die Erlösungsreligion habe diesen Schatz mißachtet und — statt ihn aus einer Verwilderung zu lösen — verkommen lassen; die Religion der Bibel — schon des AT — bedeute prinzipielle Erosfeindschaft, der die christliche Religion dann zum fast allgemeinen Sieg verholfen habe, womit sie an fast allen geistigen Irrwegen der westlichen Welt — den Bolschewismus nicht ausgenommen — die Schuld trage. Eine Lösung gebe es also nur in einer prinzipiellen Umkehr des Christentums in seiner Einstellung zum Eros. Alle Einzelthesen finden sich in der einen, wahrhaft nicht originellen, aber immer wieder gefährlichen und heute bis in christliche Kreise hinein virulenten: daß der Eros, wenn er „heimkehrt zu den Göttern" — so überschreibt Verf. das Schlußkapitel — das Heil des Menschen schaffen könne. („Im Gnadenstand der Liebe erblüht der ekstatisch freie Mensch" — 231; das vermag das Christentum zu sagen von dem „getauften" und zur Agape gnadenhaft emporgesteigerten Eros.) Dem natürlichen Eros die Kraft zuzutrauen, daß er den Menschen zu erlösen, ja nur daß er aus sich allein den Sexus zu bändigen vermöchte, scheint heute nicht nur dem christlichen Glauben zu widersprechen, sondern fast schon einer Erfahrung, die wieder einmal so „massiv" ist, wie in der Zeit, in die das junge Christentum hineinwuchs.

Im einzelnen sei die wissenschaftliche Tragfähigkeit des Buches (mit Rücksicht auf die Zuständigkeit des Rez. und das primäre Interesse der Leser) an den 28 S. über „Christentum und Askese" untersucht, in denen Verf. Theorie und Praxis der kirchlichen Geschlechtslehre und -ordnung darlegt.

Beim Terminus „Askese", den er nie genau bestimmt, ist Verf. beeinflußt von prot. Affekt und von den bekannten prot. Werken (die er freilich nie zitiert). So gebraucht er A. im Sinne von Leibfeindschaft, Erosfeindschaft, ja Erosverachtung, von Frauenfeindschaft (der „christliche Asket" ist wesenhaft Frauenverächter — 222; „durch die A. hat man der Geschlechterliebe das Flußbett abgegraben" — 213), von Geschlechtsfurcht und -ekel. Solche vernichtende Einschätzung der A. hindert ihn freilich nicht, anderswo zu sagen, der Eros vermöge den Sexus nur zu bändigen in einer „neuen asketischen Zucht" (229). Ähnlich inkonsequent zitiert er die gleichen AA und Phänomene bald lobend für, bald scharf abwertend gegen seine Thesen. Dann dankt er einmal dem Christentum für seinen Kampf gegen den „Verschlingungstrieb", den „Genußtrieb", die es mit „sicherem Instinkt" „mit Schärfe verwarf" (228), anerkennt er die Bedeutung christl. Lehre für die Würde des Leibes (226), für die Würde der Frau (die kath. Kirche die einzige „Gemeinschaft, in der die Frau schöpferische Kräfte entfalten konnte" — 209), um sofort wieder von der „Erosächtung" der A. alle Übel herzuleiten: die Reformation („Racheakt des Eros", „Frucht der A." — 216), die „moderne Verflachung des Eros", die gesamte neuere „sexuelle Frage" (219 f), ja gar die bolschewistische Geschlechtsentwertung (207). Unsicherheit zeigen viele schematisierenden Pauschalurteile, in deren Bausch und Bogen das Richtige vom Falschen nur durch genaue Analyse zu scheiden wäre („das Geschlechtliche ist das Schlechte" — in der Meinung Augustins, ja der gesamten christlichen Morallehre — 206; indem „sie das Geschlechtliche für Todsünde erklären" — 208; „daß nur der Mann das Ebenbild Gottes und die Frau die geborene Magd des Mannes sei, ist im Grunde auch der Standpunkt des kanonischen Rechtes" — 209; „durch die Einschnürung des Geschlechtlichen, das man Unzucht nannte, schuf man erst die Unzucht, die dem Geschlecht von Natur nicht anhaftet" — 215). Hier kann man den Verf. gelegentlich auch von einer gewissen Böswilligkeit nicht ganz freisprechen, die manchmal peinlich an Methode und Ton des „Pfaffenspiegels" erinnert („verwilderte Priester und Nonnen", „Widernatur und Heuchelei" — 216; das „schwüle, mit geschlechtlicher Spannung geladene Gewölk" um Beichtstühle; die „Gewissenskrämpfe der im Zölibat stöhnenden Priester"; die „überreizte Phantasie von Unbeweibten"; durch den hl. Alfons „wurde manche Nische des Kirchenraumes in einen Augiasstall des Lasters verwandelt" — 214; das Ehehindernis der Impotenz „drängt dem Mann das Weib als genus-Wesen auf, weil sie [die Kirche] es ihm als Genußwesen versagt" — 207). Uns scheint schon die gestelzte Sprache zu erweisen, daß es sich hier nicht um Wissenschaft, sondern um „verkappte Religion" handelt (modern sagt man lieber „überwertige Idee"). So kommt es denn schließlich auch auf direkte Irrigkeiten nicht mehr an: daß heute nach kath. Auffassung die Fortpflanzung der einzige Daseinszweck und Rechtfertigungsgrund des Geschlechtlichen sei (207), daß der Zöli-

bat seit dem Trid. „Dogma" sei (206), Alfons M. v. Ligouri der einzige Kirchenlehrer der nachtrid. Kirche (214). Solches u. a. darf heute unter der Flagge ernsthafter Wissenschaft einfach nicht mehr geduldet werden.

Zuletzt wundert es einen nicht mehr, daß der Verf. völlig unberührt ist von bedeutsamen systematischen (etwa H. Doms u. a.) und historischen (etwa D. Lindner, A. Adam, M. Müller u. a.) Beiträgen der kath. Moraltheologie unseres Jhrhdts., die vieles von dem, was er als echtes Anliegen spürt, in wissenschaftlicher Genauigkeit und ernsthaftem Aufweis der Fehler der christl. Vergangenheit, in voller Deutlichkeit sagen. Daß von dort her manche Besinnung die Lehrbücher der Pastoral und die Praxis schon erreicht hat, kann uns kath. Christen freilich nicht davon befreien, das echte Anliegen des Buches zu sehen und uns mit diesem auseinanderzusetzen — selbst wenn die Art, in der wir dort behandelt werden, uns diese Besinnung nicht eben erleichtert. (Freilich steht gelegentlich auch hohe Achtung vor dem Christentum und große Hoffnung auf seine Mithilfe heute in dem Buche — freilich, was für eines Christentums, sicher eines ohne das Dogma von der Erbsünde!) Das Anliegen des Buches hat ihm seinen Erfolg gebracht — auch bei gebildeten Katholiken. Nur wenn wir uns diesem stellen, sind wir befugt und befähigt, falsche Lösungswege — wie dieses Buch sie weist u n d andere zeitgenössische, deren Verf. dem kath. Christentum teilweise sogar sehr nahestehen — kritisch abzuwehren.

Würzburg Heinz F l e c k e n s t e i n

**Thielicke Helmuth,** T h e o l o g i s c h e E t h i k. 1. Bd.: Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1951. 740 Seiten. 42 DM.

Der V., gegenwärtig Rektor der Universität Tübingen, hat sich seit Kriegsende in einem erstaunlich umfangreichen Schrifttum ebenso mit zentralen geistigen und religiösen Gegenwartsfragen wie mit Problemen grundsätzlicher christlicher Besinnung auseinandergesetzt. Deshalb hat man nicht nur im engeren Kreis der Theologen seine seit einiger Zeit angekündigte systematische Ethik mit großer Spannung erwartet. Als 1. Band erschien anfangs 1951 der allgemeine Teil, der die dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung enthält. Ein 2. Teil soll die Entfaltung des ethischen Problems in den einzelnen Lebensbereichen bringen. Die Aufgabe einer theologischen Grundlegung der Ethik versteht der V. sehr wörtlich und radikal verpflichtend und entspricht ihr in umsichtiger Vielseitigkeit und unmittelbarer Gegenwartsnähe. Wird schon dadurch das große Interesse der katholischen Moraltheologie an diesem Werk in Anspruch genommen, so geschieht das noch mehr durch die von vorneherein gewählte kontroverstheologische Einstellung, die nicht als Polemik, sondern als klärende Auseinandersetzung im ethischen Verständnis der gemeinsamen Offenbarungsgrundlagen versucht wird. Infolgedessen kann die Moraltheologie an den hier aufgeworfenen Fragen und Stellungnahmen auf keinen Fall vorübergehen und empfängt ihrerseits nicht wenige wertvollste Anregungen.

Ohne daß damit die reiche Fülle des dargebotenen Materials ersichtlich gemacht werden könnte, läßt sich vielleicht der Inhalt — abgelöst von der im Buch gewählten Stoffanordnung — 3 großen fundamentalen Fragekreisen zuweisen: 1. der Frage nach Möglichkeit und Stellung einer theologischen Ethik innerhalb bzw. gegenüber der weltimmanenten Ethik der Gegenwart, 2. der Grundlegung der theologischen Ethik in der biblischen Offenbarung, 3. den Beziehungen der christlichen Ethik zur Lebenswirklichkeit dieses Äons, in welcher der Christ seinen Glauben und seine Berufung zu leben hat. Eine kurze Besprechung beschränkt sich wohl am besten auf eine Andeutung des vertretenen Lehrstandpunktes, der sich theologiegeschichtlich als entscheidende Wendung zu Luther über Orthodoxie und Neuluthertum hinweg unter Berücksichtigung der neueren geschichtlichen und geistigen Entwicklung kennzeichnen läßt. Eine theologische Ethik muß ihre Eigenstellung finden gegenüber einer weltimmanenten Ethik, muß christliche Sittlichkeit verstehen und darstellen in grundsätzlicher Abgrenzung vom säkularen Ethos, um so unverfälscht der christlichen Wirklichkeit gerecht zu werden. Von einer weltlichen sittlichen Normierung der Tat unterscheidet sich die christliche Sittlichkeit dadurch, daß sie im Bereich der Motivschicht liegt, hier aber nicht einer mehr oder weniger zur Autonomie neigenden Gesinnungsethik gleicht, sondern ihre Normierung in der christlichen Existenz, in der göttlichen Berufung hat. Je mehr die nichtchristliche Ethik säkularisierte christliche Ethik ist, desto größer ist die Gefahr der Verwechselbarkeit des christlichen und des humanen

Ethos. Mit der Besinnung auf den unverfälscht theologischen Charakter ist auch die Frage nach der Verbindung zwischen theologischer Ethik und Dogmatik aufgeworfen, ein Problem, das, freilich von großenteils anderen Voraussetzungen aus, in der Diskussion der moraltheologischen Methodenfrage seit geraumer Zeit auch auf katholischer Seite sehr ernst empfunden und erörtert wird. Die Verselbständigung der christlichen Ehtik gegenüber der Dogmatik sieht Th. veranlaßt durch die neuzeitliche säkularisierte Ethik mit ihrer Verabsolutierung der sittlichen Erkenntnis, mit dem in ihr zur Geltung kommenden Eigengewicht der Wirklichkeitsmächte und der Eigengesetzlichkeit der Lebensgebiete ihres Ethos. Einer ihre theologische Eigenart suchenden und wahrenden Ethik kommt es zu, dieses säkularisierte Wirklichkeitsverständnis in seiner Gegensätzlichkeit zur offenbarungsgläubigen Haltung zu durchleuchten, anderseits die im weltimmanenten Denken gewonnene Erkenntnis der menschlichen Wirklichkeit zur Deutung der gläubigen Existenz in ihrem In-der-Welt-Sein fruchtbar zu machen. Im Unterschied von manchen extrem reformatorischen Tendenzen der Gegenwart wird ein ungebrochenes Zurück hinter die vom modernen Säkularismus aufgeworfenen theologischen Probleme entschieden abgelehnt. Es gibt keine unveränderte Rücknahme der Ethik in die Dogmatik. Die ganze Darstellung der Verselbständigung der theologischen Ethik beschränkt sich auf die Geschichte innerhalb des Protestantismus. Die Entwicklung der Distanzierung der Moraltheologie von der Dogmatik, in der katholischen Theologie, die sicherlich manche Parallelen und Analogien mit der Lehrentwicklung innerhalb des Protestantismus hat, könnte hier vielfach ergänzende und auch andere Perspektiven beibringen. Auch dem Begriff der Säkularisation bei Th. wäre eine historische Vertiefung zu wünschen. Viele Probleme, die hier als typisch neuzeitlich angesehen werden, sind der christlichen Theologie von Anfang an in ihrer Begegnung mit der Weltwirklichkeit und der immanenten Ethik aufgegeben gewesen. Die einschlägigen Bemühungen in Patristik und Scholastik waren nicht nur kasuistische Einzelanweisungen. In ihnen meldet sich vielmehr die ethische Urfrage an: Was sollen wir tun? nicht bloß im Sinne einer praktischen Beratung, sondern als tiefste grundsätzliche Frage nach dem Willen und der Forderung Gottes. Als menschliche Urfrage berührt sie den Christen wie den Nichtchristen und von daher müßte eigentlich Sinn und Aufgabe aller Ethik, auch der theologischen Ethik bestimmt werden. Bedenken wird man erheben, wenn der V. in diesem Zusammenhang, aber auch später (Gewissen, Gesetz), die Ethik Kants als konsequentesten Ausdruck humaner immanenter Ethik paradigmatisch sprechen läßt. Auch vom Standpunkt weltlicher Ethik aus ist der Formalismus und die verabsolutierte Autonomie eine Einseitigkeit in der Position Kants.

Vielleicht noch mehr Anregungen wird der katholische Theologe aus dem umfangreichen 2. Teil, der Prinzipienlehre der Ethik gewinnen. Hier wird in immer neuen, immer tiefer dringenden und immer weiter ausholenden Ansätzen die personalistische Eigenart einer reformatorischen Ethik ausgearbeitet und in umfassender und anschaulicher Folgerichtigkeit dargestellt. Eine ausdrückliche Selbstbesinnung will davor bewahren, dies nicht etwa einem vorgefaßten Personalismus zuliebe zu tun, sondern einzig und allein aus dem von Luther geleiteten Verständnis der Offenbarung. Die gläubige christliche Existenz in allen ihren ethisch bedeutsamen Bezügen wird als stets aktuales Gegenübersein zu dem persönlichen in Jesus Christus sich erbarmenden Gott erklärt, das einzig und allein durch den gnädig sich zuwendenden Gott verursacht ist. Dabei ist der V. ängstlich darauf bedacht jegliche Versachlichung und Verdinglichung, ebenso jede Psychologisierung im Mensch-Gott-Verhältnis als außergöttliche Größe unbedingt auszuschließen. Das immer wieder zur Verdeutlichung und Erklärung herangezogene Gegenbild ist der „Ontologismus" in der Anthropologie, in der Gnadenlehre und in der Ethik der katholischen Tradition. Der katholische Theologe wünschte hier nicht wenige Einzelheiten in der Zeichnung seines Lehrstandpunktes richtiggestellt bzw. geklärt, etwa das Verhältnis der präternaturalen zur supranaturalen Ausstattung des Urstandes, den Begriff der gratiae gratis datae, das Verhältnis von Gnade und Christus, die Lehre von den Räten und den Vollkommenheitsstufen usw. Aber auch in der ganzen Darstellung würde sowohl der katholische Theologe als auch der gläubige Katholik in dieser Zeichnung seinen Glauben an Erlösung und Gnade kaum wieder erkennen. Gewiß, die einschlägigen Offenbarungswahrheiten haben auf katholischer Seite die höchste geistige Klärung, Sicherung und Systematisierung in der Zeit der Scholastik und in den unmittelbar folgenden Jahrhunderten erfah-

ren und sind in dieser Form zur unverlierbaren Tradition der Theologie geworden. In der der Scholastik zur Verfügung stehenden Begriffswelt waren die gegenständlichen, ontologischen Kategorien vorherrschend und das eigentliche instrumentum der denkerischen Durchdringung. Deshalb wurden alle vom menschlichen Erkenntnisbemühen berührten Gehalte der Offenbarungsgeheimnisse innerhalb der Grenzen menschlicher Erkenntnis mit Hilfe dieser ausgesprochen. Trotz diesem Vorherrschen gegenständlicher Kategorien ist es aber nicht zu einer wirklichen und völligen Verdinglichung in der Auffassung gekommen. Gnade auch als Qualität wurde nichts Dingliches, sondern blieb immer lebendiger persönlicher Lebensbezug, personale Lebensgemeinschaft mit Gott, für die der Begriff der Gottesfreundschaft auch in der Scholastik eine nicht nur bildliche, sondern einen Wesensgehalt aufzeigende Ausdrucksweise bildete. Die Caritas ist in der Theologie nur nach ihrem mit ontologischen Kategorien greifbaren Sein als habitus infusus gekennzeichnet, ohne daß damit der Gesamtgehalt, ja auch nur der wesentliche Bedeutungsgehalt der Gottesliebe für den Christen und das christliche Leben dargestellt wäre. Die von Th. selbst mehrmals vermerkte „schillernde" Darstellung innerhalb der katholischen Theologie, die „zweiseitige Erklärung", die „Polarisierung des Denkens" entstammt nicht etwa der Oberflächenschicht harmonisierender und apologisierender Tendenzen, sondern ergibt sich aus der Grundeinstellung des theologischen Bemühens, den Gehalten des Mysteriums möglichst mit allen Mitteln der menschlichen Kenntnisnahme und des Denkens näherzukommen. Für die im vorliegenden Werk vertretene Festlegung des katholischen theologischen Lehrstandpunktes auf einseitige ontologische Auffassung und Denkweise darf zu einem guten Teil das begreifliche Streben des V. nach einer Veranschaulichung der eigenen Auffassung mit Hilfe eines Gegenbildes verantwortlich gemacht werden. Trotz alledem, schon die Tatsache, daß die eigene Theologie in dieser Weise von einem so aufgeschlossenen, um ehrliche und rechte Kontroverse bemühten und sich mit den vorhandenen Daten so ernst auseinandersetzenden Theologen auf diese Weise verstanden werden konnte, bietet dem katholischen Theologen dringenden Anlaß zu Besinnung und Selbstkritik. Hier zeigt sich ihm wieder einmal die Aufgabe, den überkommenen Lehrgehalt und seine Darstellungsform auch in der tatsächlichen Begrenzung zu sehen und durch diese Grenze der überkommenen theologischen Formulierung nicht auch eine Verengung der Lehrverkündigung und der gläubigen Erfassung verursachen zu lassen. In dieser Anregung ist eine der nicht geringen kontroverstheologischen Leistungen des vorliegenden Buches zu sehen.

Auf die Erkenntnisse, die aus der hier gebotenen theologischen Grundlegung der Ethik für die Fragen des eigentlichen sittlichen Bereiches erarbeitet werden, kann hier nicht näher eingegangen werden: Sittliches Handeln, Gesetz und Evangelium, Eschatologie, Willensfreiheit, Sünde u. a. Immer herrscht das Bemühen, konsequent und mit Orientierung nach allen Seiten, ebenso kritisch wie selbstkritisch den gewonnenen reformatorischen Ansatz durchzuführen. Die entscheidende Stellungnahme wird stets gefunden im Ausgang von der particula exclusiva und der oben erwähnten personalistischen, fast an einen Aktualismus rührenden Grundhaltung. Die den Band abschließenden Darlegungen über Gewissen, Bergpredigt und Naturrecht bedürften einer eingehenderen kritischen Würdigung als hier möglich ist.

Es liegt an der großen Stoffülle dieser im hervorragenden Sinne theologischen Arbeit und an den Grenzen einer kurzen Besprechung, daß der reiche positive Gehalt, die große Bedeutung für jede heutige Erörterung der einschlägigen Sachgebiete nur im allgemeinen angedeutet werden konnte. Dem angekündigten zweiten Bande darf man mit großer Erwartung entgegensehen.

Passau R. Hofmann

**Haimerl, Franz Xaver,** Mittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der Gebetbuchliteratur Süddeutschlands. München. Karl Zink Verlag. 1952. 8°. XV + 185 S. (= Münchener Theologische Studien. I. Abt. 4. Bd.).

Die Untersuchung, mit der sich der Verfasser den Zugang zum akademischen Lehramt erworben hat, stößt in ein Gebiet vor, auf dem es noch manches zu klären gibt. Wie schon der Titel besagt, ist es dem Verfasser nicht um eine allseitige Beleuchtung des mittelalterlichen Gebetbuches zu tun. Er will lediglich die religiösen Kräfte aufzeigen, die an der Gestaltung des mittelalterlichen Gebetbuches mitgewirkt haben, oder umgekehrt uns das Gebetbuch als Spiegelbild und Quelle mittelalterlicher Frömmigkeitsrichtungen erkennen lassen. Bei der im späteren Mittelalter stark anschwellenden Flut der ge-

schriebenen und gedruckten Gebetbücher für Klosterleute, Geistliche, Laien und der verhältnismäßig spärlichen Zahl von brauchbaren Vorarbeiten mußte sich die Untersuchung räumlich beschränken; der Verfasser hat hierfür Altbayern, Schwaben, Franken und die Randgebiete gewählt. Aber auch hier konnte nicht der gesamte Bestand an Gebetbüchern durchgemustert werden; man mußte sich mit einer Auswahl des besonders Bezeichnenden bescheiden. Am ausgiebigsten wurden die einschlägigen Bestände der Staatsbibliothek München, des Germanischen Museums und der Stadtbibliothek Nürnberg und der Wiener Nationalbibliothek herangezogen. Mit vorbildlicher Gründlichkeit und bis zur letzten Zeile nicht erlahmender Geduld hat der Verfasser eine stattliche Zahl von Gebetbüchern durchgearbeitet. Er bietet uns von jedem eine erschöpfende Inhaltsangabe, bemüht sich um Feststellung der Herkunft der einzelnen Gebete und der Abhängigkeit eines jeden Gebetbuches von Vorgängern; vor allem wird die geistige Welt aufgezeigt, in der die Gebetbücher und ihre Bestandteile ihre Heimat haben. Das Ergebnis der Untersuchung ist das: das Gebetbuch ist eine Gabe des Benediktinerordens an Klerus und Laien; im Frühmittelalter ist es daher ausgesprochen benediktinisch und liturgisch bestimmt. Die strenge Gebundenheit lockert sich mit dem Einströmen zisterziensisch-bernhardinischer Mystik im hohen Mittelalter. Im späten Mittelalter wird das Gebetbuch unter der Einstrahlung franziskanischer, dominikanischer, augustinischer, niederländischer und humanistischer Gedanken und Gefühle persönlich, gemüthaft, vielseitig. Trotz dieser Wandlungen steht das Gebetbuch unter dem Gesetz der Beharrung. Durch alle Jahrhunderte und alle Richtungen erhält sich ein erheblicher Bestand an Gebeten. Nur selten und erst spät (S. 153 erwähnt ein vermutlich aus Indersdorf stammendes Gebetbuch des frühen 15. Jhds.) läßt sich eine kräftigere Selbständigkeit in der Gebetbuchgestaltung spüren. Das Gesamtergebnis wäre kaum viel anders ausgefallen, wenn noch weitere Gebetbücher, wie sie sich etwa in der Harburger Bibliothek finden, herangezogen worden wären. Neues Licht hätte vielleicht gewonnen werden können aus Gebetbüchern birgittinischer Abkunft (Altomünster, Gnadenberg, Maihingen usw.). Neben dem Hauptergebnis ist der Einzelertrag für die Geschichte des kirchlichen Brauchtums, der Heiligenverehrung, der Gebetsformen (Gebet bei der elevatio hostiae in einem Aldersbacher Gebetbuch des 15. Jhds.; S. 27), der Verirrung der Frömmigkeit ins Magische und Massive besonders auf dem Gebiet des Ablaßwesens, auch für die Geschichte einzelner Klöster nicht unerheblich; aus einem Pollinger Gebetbuch des 11./12. Jhds. ist zum Beispiel zu ersehen, daß dieser Konvent damals benediktinisch war (S. 13). Die Auswertung des reichlich dargebotenen Quellenstoffes hat uns der Verfasser erleichtert durch vier erschöpfende Verzeichnisse (Orte, Personen, Sachen, Initien). Sauber wie die Gesamtleistung des Verfassers ist auch die Arbeit der Druckerei. Man stößt nur ganz selten auf Druckversehen. Mhd vast wird zu übersetzen sein mit sehr, fest, kräftig, nicht mit beinahe (S. 145); damit entfällt die Schlußfolgerung des Verfassers.

Die Studie ist nicht bloß wegen ihrer Ergebnisse von Bedeutung, sondern auch als Anregung für zeitliche und räumliche Ausweitung der Untersuchungen über das Gebetbuch. Erst wenn Einzeluntersuchungen über das Gebetbuch in anderen deutschen Landschaften und in anderen geschichtlichen Epochen vorliegen, kann uns einmal die Gesamtgeschichte des deutschen Gebetbuches geboten werden. Dann, wenn sie in den Gesamtablauf der Entwicklung hineingestellt werden kann, wird auch die vorliegende Studie ihre volle Abrundung erhalten.

Dillingen a. d. D. Friedrich Zoepfl

**Viktor Warnach,** Agape, Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie, Düsseldorf (Patmos-Verlag) (1951), 756 S., 26,50 DM.

In diesem sehr umfangreichen und sehr weit ausgreifenden Buche geht es um die christliche Liebe, die mit Recht vom Neuen Testament her ins Licht gesetzt wird. Nach einer Einführung über das Problem der Liebe (S. 11—30) wird das Thema in drei Abschnitten: Das Zeugnis der Schrift (S. 31—179), Das Wesen der Agape (S. 181 bis 478), Das Mysterium der Agape (S. 479—651) behandelt; am Schlusse sind mehrere Verzeichnisse zur leichteren Auswertung dieses inhaltsschweren Buches beigegeben (S. 653—756). Im Zeitalter der Spezialisierung der wissenschaftlichen Disziplinen, auch der theologischen, ist man etwas erstaunt, wie hier der V. philosophische wie theologische, religionsgeschichtliche wie biblische, patristische wie scholastische, dogmatische wie moraltheologische Probleme gleicherweise behandelt. Man würde bei einer so umfassenden Aufgabe eher eine Gemeinschafts-

arbeit verschiedener Fachleute erwarten. Sicher hätte dann zu manchen Punkten mehr gesagt werden können, zum Beispiel zu der für die Beurteilung der neutestamentlichen Aussagen so wichtigen hellenistischen Umwelt; was dazu auf zwei Seiten (S. 51—53) zu lesen ist, erscheint im Hinblick auf die sonst in diesem Buche zu beobachtende Breite etwas dürftig und allzusehr vereinfacht. Da der Rezensent sich nicht als Fachmann auf den vielen von W. bearbeiteten Gebieten betrachtet, muß er seine Kritik vor allem auf die Fragen beschränken, die das Neue Testament berühren; das sind ja nach dem Untertitel die Hauptfragen der Untersuchung.

Der V. behandelt keineswegs nur die Stellen, die ausdrücklich von der Liebe reden; er zieht auch Dinge herein, die in der Liebe wurzeln, auch wenn das in der eben zur Behandlung stehenden neutestamentlichen Schrift nicht gesagt ist. So erscheint auch nach den Synoptikern (nicht nur nach Paulus und Johannes) der Heilstod Christi als „die tiefste Offenbarung der göttlichen Agape" (S. 91 f.). Anderseits ist aber über so wichtige synoptische Stellen zur Liebe, wie die Forderungen nach Liebe in der Bergpredigt (S. 101 f.), das Hauptgebot der Liebe (S. 99 f.), die Parabeln vom barmherzigen Samariter (S. 100; vgl. 355) oder vom verlorenen Sohn (S. 95) viel zu wenig, zum Teil soviel wie nichts gesagt. Damit kommen aber in diesem grundlegenden ersten Teil wesentliche neutest. Stellen über die Liebe nicht zur entsprechenden Geltung. In dem religiösen Gespräch mit den Juden, das nach dem Kriege einsetzte, ist es zu einer sehr ernsten Frage geworden, worin eigentlich das Neue in der von Jesus verkündeten Liebe bestehe, nachdem er selbst bekanntlich für die Liebesforderung die Thora zitiert (Mk 12, 29—31 Parr.). Was W. dazu (S. 100) sagt, genügt nicht. Daß das Alte Testament „fast durchgängig" als Nächsten nur den Volksgenossen betrachtet habe, Jesus aber die Liebe auf alle Menschen ausgeweitet habe, wird zwar vielfach gesagt, ist aber angesichts der Liebesforderungen des Bundesbuches auch gegen den Fremden (Ex 20, 22—23, 33; bes. 22, 20; 23, 4 f. 9), worauf sich heute die jüdische Diskussion mit Vorliebe stützt, doch etwas zweifelhaft. W. schreibt in diesem Zusammenhang gelegentlich (S. 88) vom „Bewußtsein des alttestamentlichen Gläubigen", das die Liebe „allzusehr auf das isrealitische Volk beschränkt" habe. Vielleicht ergäbe sich von hier aus eine Lösung, indem man zwischen den Forderungen Gottes und ihrer praktischen Befolgung durch die Menschen unterscheidet; leider geht W. dieser ganzen Frage nicht nach. Natürlich werden die relativ vielen johanneischen Aussagen über die Liebe herangezogen (S. 150—73), darüber hinaus auch Stücke, die man in diesem Zusammenhang nicht ohne weiteres erwartet, wie der Prolog zum vierten Evangelium (S. 151 f.). Wenn aber das bekannte Wort 1 Joh 4, 8. 16: „Gott ist Liebe" bezeichnet wird als „wohl die gültigste Aussage über Gottes Wesenswirklichkeit" (S. 167 f.; vgl. 176. 192. 259 f.), so ist damit auch abgesehen von der für mein Empfinden unerträglichen superlativischen Ausdrucksweise (trotz der aufgebotenen Autoritäten) wohl zuviel gesagt; es handelt sich ähnlich wie 1 Joh 1, 5 („Gott ist Licht") nicht um eine Aussage über das Wesen, sondern über Eigenschaften Gottes, hier sein Verhalten zu den Menschen in der Sendung Jesu. W. scheint mir aus dieser neutestamentlichen Hauptstelle für seine Ausführungen mehr herauszuholen, als eine den Zusammenhang und ähnliche johanneische Wendungen beachtende Interpretation in ihr zu finden vermag. Übrigens schwächt W. seine Behauptung (S. 168; bes. Anm. 2; vgl. auch 260) selbst wieder ab, indem er „Wesen" nicht im üblichen Sinne der theistischen Philosophie, sondern mehr dem biblischen Denken angenähert „im Sinne personaler Seinswirklichkeit" verstanden wissen will; warum verwendet er aber dann überhaupt den Begriff „Wesen"? Es dient nicht der Klarheit des Ausdrucks, festgeprägte Bezeichnungen zu benützen, aber etwas anders zu meinen, als man gewöhnlich darunter versteht.

Der zweite und dritte Abschnitt ist von vornherein in der Art systematischer Theologie aufgebaut, was dem V. offensichtlich besser liegt als die im ersten Teil hauptsächlich, aber nur mangelhaft angewandte geistesgeschichtliche Methode. Im zweiten Teil wird die Liebe phänomenologisch nach ihren verschiedenen Seiten beschrieben, wozu eine Reihe Belegstellen vor allem aus dem Neuen Testament herangezogen wird. Was hier gesagt wird, ist allerdings vielfach nicht mehr dem Neuen Testament entnommen, sondern eine moderne philosophisch-ethische und moraltheologische Untersuchung über die Liebe. Hier wird mitunter aus den neutestamentlichen Texten oder Wörtern ein Sinn herausgeholt, der einen an eine kritische Exegese gewöhnten Leser nicht überzeugt. Daß zum Beispiel Jesus bei Mk 14, 62 mit seinem ego eimi eine typische Gottesaussage im Anschluß an Ex 3, 14

gebe (S. 261), heißt die Stelle überinterpretieren; auch bei der „Ich-bin"-Formel des vierten Evangeliums hat der V. (S. 262 f.) diese Gefahr nicht genügend vermieden. Ebenso ist es Überinterpretierung, wenn in dem bekannten Spruche Jesu Mk 8, 35 Parr. psyche (Seele, Leben) im Sinne von „ichhafter Mensch", „Psychiker" verstanden wird (S. 302 f.). Die „Kernbedeutung" des neutest., bekanntlich in mehrfachem Sinne gebrauchten Begriffes pneuma ist nach dem V. (S. 224): „das gottbezogene personale Sein in seiner übernatürlichen (gnadenhaften) Mächtigkeit und zeugungskräftigen Lebensfülle"; mit dieser Definition wird man jedenfalls verschiedenen neutest. Stellen nicht gerecht. Erfreulich ist die (für einen vernünftigen Betrachter des Neuen Testamentes und der christlichen Anschauung eigentlich selbstverständliche) Feststellung, daß die christliche Liebe zum Ziele nicht den androgynen (zu welch widerlicher Auffassung einige Autoren neigen), sondern den engelgleichen (nicht engelhaften) Menschen, den Sohn Gottes aus Gnade, hat (S. 245 f.). Die Übersetzung von 1 Joh 4, 16: „Wir haben der Agape vertraut" (S. 358) legt die ungenaue lateinische Wiedergabe (credidimus caritati) zugrunde, nicht aber den griechischen Text (pepisteukamen ten agapen); sie müßte lauten: „Wir haben die Liebe geglaubt" usw. (so richtig übersetzt S. 427). Der V. erklärt offen (S. 372 Anm. 1), daß er sich auf den Boden der Caselschen Mysterientheorie stellt; das hat natürlich seine Folgen für die Deutung verschiedener neutest. Stellen, bes. Röm 6, 5 ff. W. nimmt auch eine Gegenwart Christi in den gerechtfertigten Menschen an (S. 419 ff. und bes. Anm. 1 auf S. 419), die er dann freilich wieder so einschränkt, daß der Begriff „Gegenwart" für die Sache doch nicht recht glücklich gewählt scheint.

Der dritte Teil verrät durch seinen Titel noch nicht, was er will, nachdem bereits der zweite Teil einen Abschnitt „Die Agape als Mysterium" (S. 371—400) enthält; doch erfährt man alsbald, daß jetzt das „Christusmysterium", „das Heilshandeln Gottes mit der gefallenen Menschheit in Christus Jesus" (S. 481) behandelt werden soll, und zwar im weitesten Sinn einschließlich der Trinität, der Schöpfung, der Sünde und der Heiligung des Menschen, der Kirche als „leibgewordener Christusagape", des Glaubens und der Sakramente (bei der Ehe auch Ausführungen über die Jungfräulichkeit), des christlichen Leidensweges, überhaupt christlicher Existenz, des Todes, Gerichtes und der Verklärung; es geht also zuletzt geradezu um eine Gesamttheologie, die von der Liebe her aufgebaut wird.

Das Buch ist mit einem eminenten Fleiß und einer imponierenden Belesenheit geschrieben, es enthält viele schöne Gedanken und zeichnet sich aus durch eine besonnene, gegen Überspannungen abholde Art des Denkens; dennoch wird wenigstens der Exeget es nicht ganz befriedigt aus der Hand legen. Das kommt von der Methode des V.s. Das Werk ist eine Kombination von einer biblischen Theologie über die Liebe (und benachbarte Begriffe) und von einer systematischen, philosophisch-theologischen, Moral und Dogmatik verbindenden Untersuchung über diesen Gegenstand. Der V. will neutest. Theologie bieten, läßt aber leider die Quellen nicht genügend für sich sprechen. Er bringt eine Masse von Bibelstellen, aber sie werden fast mehr zur Beleuchtung nicht selten von anderswoher gewonnener Aussagen herangezogen, statt daß sie in der sonst üblichen Methode einer biblischen Theologie nach ihrem Sinn gefragt würden. So entsteht nirgends ein abgerundetes Bild, was Jesus oder was Paulus zur Liebe sagten. Vieles, was eigentlich in den ersten Teil gehört, kommt später, aber nicht in historischer Schau (wie im ersten Teil), sondern in systematischer. So entsteht auch ein gewisser Bruch zwischen dem ersten und den folgenden Teilen. Wäre es nicht besser gewesen, das Thema enger zu fassen, aber nach der biblisch-theologischen Seite hin gründlicher zu behandeln? Der Ertrag wäre hier wohl größer geworden. Doch scheint die eigentliche Liebe des V.s der philosophischen und dogmatischen Betrachtung seines Gegenstandes zu gelten. Die Spekulation nimmt hier bei einer Aufgabe der neutest. Theologie einen sehr breiten Raum ein; das müßte nicht von vornherein ein Nachteil sein, wenn sie bei dem Neuen Testament eigentümlichen Denkformen bliebe, was jedoch hier, zum Beispiel bei der eingehenden Arbeit mit Schelerschen Gedanken im zweiten Teil, nicht der Fall ist. Selbstverständlich darf sich eine Exegese, die den von Gott in die Schrift gelegten Schatz heben will, nicht „einem einseitigen Historizismus verschreiben", was der V. mit Recht ablehnt (S. 30). Aber sie soll auch nicht das Neue Testament von modernen oder wenigstens späteren Gedankengängen her interpretieren. Es bleibt eben zu unterscheiden, was die Schrift sagt und was spätere Spekulation gefunden hat, auch wenn sie an die Schrift anknüpft.

In dieser methodologischen Frage, aber auch in vielen Einzelheiten könnte man sich mit dem V. unterhalten; es ist hier jedoch nicht der Ort dafür. Aber auf einige Punkte sei noch hingewiesen: Der V. rechnet (S. 85) mit der Möglichkeit, daß das Substantiv agape eine Neuprägung der Septuaginta sei; diese Ansicht ist trotz E. Peterson, Agape, Bibl. Zeitschr. 20 (1932) 378—382 u. a. schwerlich mehr zu halten (vgl. C. C. Tarelli, Agape, Journ. Theol. Stud., N. S. 1 [1950] 64—67). Daß Joh 3, 16 noch von Christus selbst gesprochen sei (so S. 153), scheint mir nicht richtig zu sein; der Vers gehört (entgegen einer alten Auffassung) zu der hier einsetzenden Betrachtung des Evangelisten. Es trifft m. E. nicht zu, daß die Fußwaschung Jesu „einen Akt der Reinigung von schweren oder leichteren, unvermeidlichen Fehlern darstellt und so für die Gemeinschaft mit Christus bereitet" (S. 157 Anm. 1), wenn diese Ansicht auch seit alter Zeit immer wieder vorgetragen wird; allerdings wähle ich Joh 13, 10 mit S, verschiedenen Vulgatazeugen und Kirchenschriftstellern gegen B und die meisten die kürzere Lesart (wählt man die längere, wird man freilich nicht gut anders als der V. erklären können). 1 Kor 13, 5 neigt W. zu der Lesart von B to me heautes (S. 113. 195 Anm. 1), wenn er auch die übliche Lesung in der Übersetzung beibehält (S. 112. 195. 358); so beachtenswert, alt und eigenartig diese Lesart ist, so paßt sie m. E. doch nicht recht in den Zusammenhang. Daß die im ersten Johannesbrief bekämpfte irrige Ansicht über die Erscheinung Christi „doketisch" gewesen sei (S. 166), geht aus den johanneischen Schriften nicht hervor. 2 Petr 1, 4 („göttlicher Natur teilhaftig") wird (wie seit Cyrill v. Jer. meist üblich) auf die Teilnahme am göttlichen Leben schon in den Erdentagen bezogen (S. 433 f.); nach dem Zusammenhang geht es aber um die dereinstige Verklärung.

Freising — Joh. Michl

**Menschenkunde im Dienste der Seelsorge und Erziehung.** Herausgegeben von Wilhelm Heinen und Josef Höffner. Paulinusverlag Trier 1948.

Wenn wir diese Festschrift für Theodor Müncker verspätet noch besprechen, so geschieht das aus dem Wunsch heraus, sie nicht einer allzu raschen Vergessenheit anheimfallen zu lassen. Diese Festschrift bietet nicht nur, wie das manchmal geschieht, einen Ablageplatz für sonst schwer unterzubringende Spezialuntersuchungen, sondern eine reiche Sammlung von Überblicken und Wegweisungen für den Seelsorger von heute. Nur kurz kann hier auf die wichtigsten Beiträge hingewiesen werden.

Zu Beginn gibt der Altmeister der deutschen Moraltheologen Fritz Tillmann noch einmal die Grundgedanken, die ihn bei der Abfassung seines bahnbrechenden „Handbuches der katholischen Sittenlehre" geleitet haben.

Theodor Steinbüchel vermittelt in seinem Beitrag „Der Mensch in der Verantwortung" einen tiefen Einblick in das personalistische Ethos, das des verewigten großen Philosophen und Ethikers Herzensanliegen war, und klärt besonders den Begriff der Situation.

Josef Goldbrunner beschäftigt sich mit der Vertrauenskrise im Beichtstuhl und sieht ihre Ursache in der mangelnden Weckung der religiösen Anlage im Menschen, sodann in der unzulänglichen „Individuation" des Beichtvaters. Der Beitrag macht deutlich, wieviel wertvolle Hinweise die moderne Psychotherapeutik dem Seelsorger zu schenken vermag.

Etwas weiter ausholend zeigt Wilhelm Heinen, was der Seelsorger von der modernen Psychologie und besonders der Charakterkunde zu lernen hat.

In seinem Beitrag „Zum Problem der Männerseelsorge" behandelt Nikolaus Seelhammer die psychologischen Schwierigkeit, die dem Mann von heute den Zugang zum religiösen Leben der Pfarrgemeinde erschweren und bringt entsprechende praktische Hinweise.

Josef Höffner versucht in klaren Ausführungen die modernen Bestrebungen nach einer anthropologischen Sinndeutung der Ehe mit den jüngsten kirchlichen Lehräußerungen in Einklang zu bringen.

Hans Wollasch beschäftigt sich eindringend und eindringlich mit den existenziellen Grundlagen des Familienlebens und der Familienerziehung. Ausgehend von der funktionalen Enteignung der Familie in der heutigen soziologischen Situation läßt Wollasch die gewaltige Aufgabe und Kraft sichtbar werden, die dem Menschen in dem Schöpfungsgeschenk der Familie gegeben ist. Die personale Liebe erscheint als tragender Grund und belebendes Prinzip der Ehe und Familie. Wertvoll ist der Hinweis auf die Tatsache, daß eine reife Elternschaft die ausgereifte eheliche Gemeinschaft voraussetzt.

Adolf Geck klärt den Begriff des Berufes und seine religiös-sittliche Sinndeutung im Christentum, um ihn dann auf die Welt des Arbeiters anzuwenden.

Richard Hauser lenkt die Aufmerksamkeit des Akademikerseelsorgers auf die geistige Umwelt und die psychologische Eigenart des modernen Menschen und verlangt von der Akademikerseelsorge eine klare, Lebensorientierung vermittelnde Theologie, verwesentlichte Gottesdienstformen, sowie die Beschäftigung mit der christlichen Anthropologie und Gemeinschaftsverpflichtung.

Werner Schöllgen gibt Richtlinien zur „Christlichen Hilfe für Kranke und Psychopathen". Kranke und Psychopaten stehen in der verwandten Situation der Vereinsamung, der inneren Disharmonien und abnormen Erlebnisreaktionen. Man muß ihnen eine schichtengemäße und damit umfassende Hilfe bieten. Letztere gewinnt als Sinndeutung des Lebens wie des Todes eine entscheidende Bedeutung.

Das Buch ist nicht nur eine würdige Festgabe für Theodor Müncker, den Bahnbrecher wissenschaftlicher Moralpsychologie im katholischen Bereich, sondern bedeutet zugleich eine schöne Weiterführung seines Werkes, die den Wert psychologischer und theologischer Besinnung für die Seelsorge überzeugend sichtbar macht.

München Richard Egenter

**Amt und Sendung.** Beiträge zu seelsorglichen und religiösen Fragen. Herausgegeben von Erich Kleineidam, Otto Kuß, Erich Puzik. 1950. Verlag Herder, Freiburg. 486 S.

Das 1950 im Herderverlag erschienene Buch „Amt und Sendung" will nach der Absicht seiner Herausgeber der 2. Teil eines in drei Bänden geplanten Sammelwerkes sein, in welchem schlesische Geistliche zu wichtigen Fragen neuzeitlicher Seelsorge Stellung nehmen. Der 1. Band ist unter dem Titel „Sacramentum Ordinis. Historische und systematische Beiträge." bereits 1942, freilich unter schwierigsten Druckverhältnissen und nur in kleiner Auflage erschienen. Auch dieser 2. Band stammt in seiner Konzeption noch aus der Zeit vor der schlesischen Katastrophe (1944), konnte aber infolge der mißlichen Nachkriegsverhältnisse erst jetzt im Druck erscheinen. Ein 3. geplanter Band soll sich mit theologischen und seelsorglichen Fragen beschäftigen, die sich aus der Vertreibung der Ostdeutschen für ganz Deutschland ergeben.

Trotz des verspäteten Erscheinens hat dieser nun vorliegende 2. Band nichts an seiner Aktualität verloren und wird eine ähnlich positive Aufnahme finden wie der 1.; denn die darin enthaltenen 14 Abhandlungen befassen sich größtenteils mit Fragen der Seelsorge, die uns tagtäglich auf den Fingern brennen und enthalten wertvolle Hinweise zu ihrer Lösung. Es ist im Rahmen einer kurzen Buchbesprechung natürlich nicht möglich, auf alle Artikel ausführlicher einzugehen, doch soll auf einige Hinweise nicht verzichtet werden.

In der einleitenden Abhandlung „Christliches Zeugnis in dieser Zeit" betont Otto Kuß die Notwendigkeit für den Christen, ganz in seiner Zeit zu stehen und zu leben, was von den Gläubigen unserer Tage ein tieferes Verständnis für die radikale Diesseitigkeit des modernen Menschen, aber auch seine wachsende Verzweiflung und Standortlosigkeit verlangt. Gerade die heute zunehmende Erkenntnis der Unvollendetheit und Unvollendbarkeit der Welt mit rein irdischen Mitteln bilde einen hoffnungsvollen Ansatzpunkt für den Glauben an die Vollendung der Welt durch ein unmittelbares Eingreifen Gottes, am Tage der Parusie des Herrn. Der zunehmenden Maßlosigkeit des Bösen müsse durch Maßlosigkeit im Guten begegnet werden, nicht durch bequemes Sichzurückziehen von den drangvollen Zeitaufgaben, sondern durch ihre gläubig-hoffende Meisterung. Mehr vom Seelsorger gesehen befaßt sich mit den Aufgaben der Seelsorge ein Artikel von Joseph Kühnel „Vom Priestertum", eine Sammlung erschütternder und tröstender Aphorismen über Priesterleben und Priesterwirken, ebenso der Artikel von Konrad Leister, Priesterliche Einsamkeit, die Abhandlung von Berthold Altaner, In der Studierstube des hl. Augustinus und von Leo Scheffczyk, Der Theologe und das Kriegserleben, besonders aber die wertvolle Abhandlung von Erich Puzik „Über das Gebet im Leben des Weltpriesters". Der Verfasser weist auf die besonderen Gefahren des priesterlichen, vor allem auch des liturgischen Betens hin und bietet wertvolle Hinweise, wie auch der vielbeschäftigte Seelsorger von heute diesen Gefahren begegnen und Last in Segen verwandeln kann. Vor allem der Glaube an den besonderen übernatürlichen Standort, an die überragende Kraft und Würde des Priestergebetes und die Durchdringung der Seelsorgearbeit mit Gebetsgeist werden hervorgehoben.

In seinem Beitrag „Grundsätzliches zu Schriftstudium und Bibellesung" sucht Otto Kuß den Ursachen nachzuspüren, die zu einer Krisis der in den zwanziger Jahren so hoffnungsvoll aufgeblühten Bibelbewegung geführt haben. Kuß weist auf die Gefahren des allzu theoretischen und zweckbedingten Umganges mit dem Bibelwort hin und betont, daß der tiefere Sinn und die geheimnisvolle Kraft des Gotteswortes nur dem sich eröffnet, der in einem ehrfürchtigen Dialog und im ständigen Vollzug des Lebens sich darum bemüht.

Sehr beachtlich sind auch die „Gedanken zum Thema: Predigt und Dogma" von Herbert Doms. Er beklagt das oft unglaublich geringe religiöse Wissen des Christen von Heute und die darin liegenden Gefahren und unterstreicht die Notwendigkeit, das Glaubensgut — den Mahnungen und Wegweisungen des Catechismus Romanus folgend — unverkürzt und in seiner ganzen Fülle und Tiefe darzubieten. Voraussetzung hierfür sei freilich ein beharrliches Bemühen des Predigers selbst um ein tieferes Verständnis des Glauensinhaltes und eine zeitnahe Form der Verkündigung.

Rudolf Schnackenburg weist in seiner Abhandlung über „Herrenmahl und Lebensbrot" darauf hin, daß die hl. Eucharistie nicht zur Förderung des übernatürlichen Lebens des einzelnen Gläubigen, sondern zugleich Wachstum der Gemeinschaft in Christus bewirke, eine Tatsache, die heute wieder mehr beachtet wird und das religiöse und kirchliche Leben vor jenen individualistischen und kollektivistischen Einseitigkeiten bewahren muß, denen die natürliche Lebensordnung heute so sehr ausgesetzt ist. Was aber jede Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft im christlichen Raume löst, das ist die Hinordnung beider auf das eine letzte Ziel, die Verherrlichung Gottes.

Überaus zeitgemäß sind die Gedanken, die Johannes Theissing in seiner Abhandlung „Gottesreich und Vollendung" entwickelt. Im Sinne der Forderung Doms, die gesamte christliche Wahrheit zu verkünden, unterstreicht dies Theissing auch bezüglich der eschatologischen Glaubenslehren. Die einseitig spiritualistische und individualistische Deutung des Endzustandes muß ihre Ergänzung finden in dem stärkeren Hinweis auf die kommende Herrlichkeit des Leibes und die beglückende Gemeinschaft aller Erlösten auf einer neuen Erde, Wahrheiten, für die gerade der heutige Mensch eine besondere Sehnsucht hat.

Unter der Überschrift „Wachsende Saat" bietet Konrad Metzger Gedanken über den Erfolg der Seelsorgearbeit, über das innere und äußere Wachstum der Gemeinde, Gedanken, die für den heute oft von Mutlosigkeit und lähmenden Pessimismus bedrohten Seelsorger überaus trostvoll und ermutigend sind. Das Wachstum des Reiches Gottes hat nach den Worten Christi und den Erfahrungen aller großen Seelsorger der Kirche ihre eigene Gesetzmäßigkeit und verlangt den Mut zu immer neuer Aussaat und zu geduldigem Harren auf den großen Erntetag der Ewigkeit. Ausdrücklich müssen auch noch die Ausführungen von Georg Siegmund hervorgehoben werden, der in seinem Artikel „Der kranke Mensch" den Versuch unternimmt, „eine Wesenslehre vom kranken Menschen als Voraussetzung seiner seelsorglichen Betreuung" zu geben. Eine zeitnahe Seelsorge darf an den Ergebnissen der Pastoralmedizin nicht vorübergehen. Eine ganzheitliche Schau des Menschen läßt die psychologischen und metaphysischen Zusammenhänge zwischen Krankheit und Schuld immer stärker hervortreten.

Das Buch schließt mit den feinen Darlegungen von Erich Kleineidam über „Die Nachfolge Christi nach Bernhard von Clairvaux" und der pietätvollen Abhandlung Walter Dürigs „Zur Frömmigkeit des Angelus Silesius", seines großen schlesischen Landsmannes.

Eichstädt, den 6. II. 1951.

Dr. A. Fleischmann.

**Theologische Fragen der Gegenwart,** Festgabe, herausgegeben und dargeboten aus Anlaß des goldenen Priesterjubiläums und 20jährigen Bischofsjubiläums Sr. Eminenz des hochwürdigsten Herrn Kardinals Dr. Theodor Innitzer, Erzbischofs von Wien, von der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Wien, Wien 1952, Dom-Verlag, XV u. 224 S.

In dieser Festgabe würdigt einleitend Johannes Kosnetter den hohen Jubilar, seinen Vorgänger auf dem Lehrstuhl für neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Wien: „Kardinal Innitzer, Exeget des Neuen Testaments" (S. XIII bis XV). Es folgen 17 Beiträge von Professoren und Dozenten als ehrendes Zeugnis für das Können und die Gegenwartsnähe

der Fakultät. Carl Joh. Jellouschek schreibt über „Eine Wiener Mariä-Himmelfahrts-Predigt aus dem Jahre 1401", eine bemerkenswerte, thematische, lateinische Predigt des Wiener Magisters aus dem Augustinerorden Johann von Retz, die besprochen und im Wortlaut abgedruckt wird (S. 1—24). Friedrich Wessely handelt über „Moderne Probleme der mystischen Vereinigung mit Gott" (S. 25—35). Johannes Thauren bringt einen Beitrag: „Missionsbegriff und Missionsbegründung in der Sicht der Theologie der jüngsten Epoche" (S. 37—47). Der durch seine Forschungen über die Spannungen zwischen dem thomistischen und dem heutigen Weltbild bekannte Albert Mitterer befaßt sich in „Der Gottesbeweis aus der Bewegung nach Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII. (Zur Rede des Hl. Vaters vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften am 22. Nov. 1951)" mit einem wichtigen Punkt der Fundamentaltheologie (S. 49—59); nur ein paar Gedanken aus diesem lesenswerten Aufsatze: „Wir mußten nicht erst auf die wissenschaftlichen Gottesbeweise warten, um Gott zu entdecken. Wir erwarten von ihnen nur die profane Bestätigung unseres religiösen Glaubens" (S. 58); oder: „Methodisch hat uns der Papst wieder einmal gezeigt, wie man dem hl. Thomas folgen soll, wie man weltbildvergleichend die Anschauungen der antiken und der klassischen Physik an den neugewonnenen Erkenntnissen prüfen, wie man im Sinne eines kritischen Thomismus überholte naturwissenschaftliche Anschauungen und die Folgerungen aus ihnen ausscheiden müsse, wie mit neuen empirischen und theoretischen Mitteln nicht bloß alte Ergebnisse zu bestätigen, sondern auch neue zu gewinnen sind" (S. 59). Mehr der seelsorgerlichen Praxis wendet sich zu Karl Hörmann mit „Zeitschwierigkeiten um die Tugend der Gottesverehrung" (S. 61 bis 67). Johannes Gabriel gibt eine Untersuchung: „Die Todesstrafe im Lichte des Alten Testamentes, Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion über die Todesstrafe" (S. 69—79) und kommt zu dem Ergebnis: „So lehrt das Alte Testament die Zulässigkeit der Todesstrafe, aber auch die Vorsicht, die bei ihrer Verhängung anzuwenden ist, es lehrt aber auch die absolute Höherwertung von Leben, Freiheit und sittlicher Integrität gegenüber allen materiellen Gütern" (S. 79). Claus Schedl beschäftigt sich mit „Höhlenforschung in Palästina und biblische Zahlenmystik" (S. 81—92); er handelt unter diesem nicht recht klaren Titel über den palästinischen Menschen der vorgeschichtlichen Zeit, über den man jetzt dank verschiedener Forschungen und Entdeckungen einigen Bescheid weiß, sodann (ohne Verbindung mit dem Vorhergehenden) kurz über biblische Zahlensymbolik, insbesondere über die Stammbäume der Genesis. Die atl Wissenschaft wird prüfen müssen, ob die durch Gedanken von J. Schildenberger angeregten Aufstellungen von Sch. das Verständnis der Zahlen in der Genesis zu fördern vermögen. Kosnetter selbst schreibt über „Die Sonnenfrau (Apok. 12, 1 bis 17) in der neueren Exegesse" (S. 93 bis 108); er bespricht die verschiedenen heute vorgeschlagenen Deutungen auf Maria, die Kirche, das Volk Israel, bzw. Kirche und Maria oder Synagoge und Kirche zugleich und drückt seine Meinung so aus: „Die Sonnenfrau ... ist ein zusammenfließendes Symbol für die menschliche Komponente der gesamten Heilsgeschichte: für die Synagoge, für Maria und für die Kirche" (S. 108). Johannes Meßner handelt vom soziologisch-ethischen Standpunkt aus über „Das Gesetz der Natur, des Fluches, der Freiheit und die Verantwortung des Christen in der gegenwärtigen geschichtlichen Stunde" (S. 109—19). Eine praktische, pastorelle, die Predigt betreffende Frage bespricht Michael Pfliegler: „Die Nichthörer des Wortes" (S. 121—7). Die Kirchengeschichte ist vertreten durch die Aufsätze „Der junge Rauscher" (S. 129—36) von Franz Loidl, der über die Jugendzeit des späteren Erzbischofs von Wien und Kardinals Johann Othmar v. Rauscher (1797—1875), eines Schülers des hl. Klemens Maria Hofbauer, schreibt, sowie „Moderne Diözesangeschichtsforschung in Österreich" (S. 137-47) von Josef Wodka. Über eine heikle, aber aktuelle Frage verbreitet sich Anselm Weißenhofer in „Die gegenwärtige Lage der kirchlichen Kunst" (S. 149—55). Über ethische Anregungen der heutigen Philosophie schreibt Reinhold Meßner: „Das Ethos des Theologen im Lichte der Gegenwartsphilosophie" (S. 157—64). Die kirchliche Erziehungsarbeit kommt zu Worte durch Friedrich Mittelstedt: „Katechetik und Pädagogik, Ein Beitrag zur Frage der theologischen Bildung und der Vorbereitung der künftigen Seelsorger auf die Praxis der kirchlichen Jugendarbeit" (S. 165—76), der auch einen kurzen Rückblick auf die Geschichte der akademischen Lehraufträge für Katechetik und Pädagogik in Österreich gibt. Die Theologische Fakultät in Wien besitzt seit 1945 durch die Initiative Innitzers eine Professur für Pastoralmedizin; ihr Inhaber Albert Niedermeyer

schreibt über „Die Stellung der Pastoral-Medizin im Rahmen der theologischen Disziplinen" (S. 177—85) und gibt dabei auch einen Überblick über die Gegenstände, die in diesen Vorlesungen behandelt werden. Die Aufsätze schließt ab die Untersuchung von Franz Arnold über „Die Rechtslage der katholischen Kirche im heutigen Österreich" (S. 187—222).

Das schöne Buch ist eine Gratulationsgabe der Wiener Theologischen Fakultät an ihr früheres Mitglied Kardinal Innitzer; man kann auch der Fakultät zu ihrem Buche gratulieren.

Freising Joh. Michl

**Chroust Anton,** Gesandtschaftsberichte aus München 1814—1848, Dritte Abteilung, Die Berichte der preußischen Gesandten, 5 Bände: I, 1949, VII + 374 S.; II, 1950, 488 S.; III, 1950, 328 S.; IV, 1951, XV + 438 S.; V, 1951, 85 S. (Sach- und Namenweiser für Bd. I—IV;

Bd. I—IV im Biederstein Verlag München, Bd. V im Verlag Beck, München, = Band 39—43 der Schriftenreihe zur Bayer. Landesgesch. hgg. v. d. Kommission f. bayer. Landesgesch. bei d. Bayer. Akademie d. Wiss.

Über das nun zu einem vorläufigen Abschluß gelangte große Unternehmen von † Anton Chroust bezw. der Kommission f. Bayer. Landesgesch. gibt uns Chroust selbst im Vorwort des 1. Bandes und K. A. v. Müller im Nachwort des 4. Bandes zur gesamten Reihe Aufschluß. Die französ. und österreich. Berichte sind bereits erschienen, so daß nunmehr mit den preußischen 15 Bände vorliegen. Chroust, dem Müller ehrende Worte in seinem Nachwort widmet, hat sich und seiner ausgezeichneten Editionskunst ein bleibendes Denkmal gesetzt, indem er den reichen bisher fast unbekannten Stoff mit seiner beinahe überwältigenden Gestaltenfülle, aus der König Ludwig I. hervorragt, erschlossen hat. Wer die politische wie kirchliche Geschichte dieses Zeitraums von der verebbenden Napoleonischen Ära bis 1848 kennen will, muß zu unseren Berichten greifen, und manches Buch wird an Hand derselben Berichte korrigiert werden müssen. Die ganze Entwicklung ist hier wie in drei großen Spiegeln eingefangen, deren jeder unter einem anderen Gesichtswinkel aufgestellt ist (IV S. IX). Es fällt bei den vorliegenden Berichten der preuß. Gesandten die unbillige und schroffe Einseitigkeit der Ansichten auf, aber man muß Müller rechtgeben, wenn er schreibt, das Letzte, was von solchen diplomatischen Quellen verlangt werden darf, sei die Unparteilichkeit, denn die Berichterstatter seien an die Weisungen ihrer Herrn gebunden und suchten dieselben zu beeinflussen. Man muß die Adressaten genau so kennen wie die Verfasser und deren Gewährsmänner. Die Gewährsmänner des preuß. Gesandten waren oftmals die bayer. Protestanten, die in ihm ihren Schützer sahen, und ihm seine Einmischungen erleichterten. König Ludwig gab zwar dem Grafen Bernstorff 1845 zu verstehen, daß er ihn nicht als Chef der prot. Opposition sehen wolle, was den Gesandten zu der Entgegnung veranlaßte, daß er nicht Haupt einer Oppositionspartei sein, aber die politischen und religiösen Sympathien seiner Regierung nicht verleugnen wolle. Von den 5 Millionen kath. Untertanen des preuß. Königs war dabei nicht die Rede. Was K. A. v. Müller in seinem Nachwort über das literarische Genus der Gesandtschaftsberichte im allgemeinen sagt, verdient besonders hervorgehoben zu werden. Er vermerkt auch die Tatsache, daß in den Gesandtschaftsberichten manches nicht oder nur ungenügend berührt wird, so die einzigartig schöpferische Leistung des bayer. Königs in Kunst und Kultur, auch von den führenden Männern und ihrer geistigen und künstlerischen Tätigkeit ist nicht viel zu lesen, dafür nebensächliche Dinge (z. B. Skandalgeschichten aus dem kath. Klerus). Die Lola Montez-Affäre bedauert der Gesandte, weil sie dem monarchischen Gedanken abträglich sei. Der Sach- und Namenweiser in V ist ein brauchbarer Führer zu den vielen Namen und Daten, nur ist S. 34 der Philosoph Martin Deutinger mit dem Dompropst M. v. Deutinger gleichgesetzt (zu IV 272). Döllinger wird III 272 vom Gesandten einer der größten Fanatiker genannt. Die kirchliche Erneuerungsbewegung, über die M. Spindler jüngst im Hist. Jahrb. 71 (1952) 197—211 unterrichtet hat, wird nicht verstanden.

München A. W. Ziegler

**Michael Pfliegler,** Priesterliche Existenz, Innsbruck, Wien, München 1953. DM 14,80.

Das Buch setzt sich zum Ziel, den katholischen Priester, wie er ist, sich selbst und unserer Zeit verständlich zu machen. Die „priesterliche Existenz" soll begriffen werden aus dem Spannungsverhältnis, das sich beim einzelnen Priester ergibt aus der Polarität von priesterlichem Beruf, prie-

sterlicher Leistungsaufgabe und priesterlicher Kraft einerseits und der tatsächlichen Bewältigung dieser drei Gegebenheiten durch die priesterliche Person. Diese Bewältigung gelingt den einen, den anderen gelingt sie nicht, den meisten gelingt sie mehr oder minder. Sie muß sich nach Pfl. in einer begrenzten Entwicklungszeit vollziehen; diese beginnt mit dem Eintritt ins Priesterseminar und endet mit der Prägung einer Dauerform priesterlicher Existenzweise etwa zu Beginn des vierten Lebensjahrzehntes. Das Ergebnis dieser Entwicklung ist der Priester als Repräsentant eines Typs priesterlicher Existenz. Soweit der 1. Teil des Buches. — Im 2. Teil gibt Pfl. eine Aufgliederung der typischen Formen der existenten Priesterschaft: er zeichnet den heiligen Priester — den guten und frommen Priester — die vielen Typen solcher, die in der Auseinandersetzung mit den Gegebenheiten ihres Priesterseins nicht zum guten Ende gekommen sind: irgendwie unfertige Vertreter ihres Standes, die teils unter ihren Unfertigkeiten leiden bis zur Flucht aus der priesterlichen Welt, teils sich mit ihnen abfinden in der Gestalt vieler „Miß- und Kompromißformen", deren letzte der in seiner Weise zu leben und zu wirken „erstarrte" Priester ist.

Viele Dunkelheiten, die das priesterliche Seelenleben und das Verhältnis der Umwelt zum Priester hemmen und belasten, werden durch das Buch verständlicher; manches mag vielleicht auch auf die Spur zur Heilung stoßen. Allein, die Komponenten, aus denen sich die Endgestalt einer Priesterpersönlichkeit zusammensezt, sind so vielgestaltig und zum guten Teil unserer Wahrnehmung unzugänglich, daß der Versuch einer Typik von vornherein verurteilt ist, über ein bloßes Approximativ nicht recht hinauszukommen. Man wird deshalb gegen die Typens Pflieglers zuweilen seine Einwendungen machen; so wird man z. B. den „Priester-Politiker" recht gut anders denken können, als ihn der Verfasser aus einem allzu österreichischen Gesichtswinkel heraus sieht. Die übernatürliche Komponente der priesterlichen Existenz wird selbstverständlich überall vorausgesetzt, könnte aber in ihrer Bedeutung mehr herausgestellt werden; denn sie ist nicht unwahrnehmbar, da sie sich doch in den Haltungen priesterlichen Glaubens, Hoffens und Liebens offenbart.

Den Stoff für seinen Aspekt der priesterlichen Existenz entnimmt Pfl. zum guten Teil seiner eigenen Lebenserfahrung. Material aus Fremderfahrung, wie es in Gestalt von Selbstbiographien, Tagebüchern, Briefen vorliegt, ist leider wenig verwertet, wahrscheinlich, weil es schwer zu erreichen ist. Statt dessen verwertet der Verfasser ausgiebig den modernen Priesterroman. Allein Romane sind, auch wenn sie sich noch so realistisch geben, keine Zeugnisse für „priesterliche Wirklichkeit", sie sind Dichtungen aus bestimmten Tendenzen heraus, durch welche die „Wirklichkeit" notwendig alteriert und verfälscht gesehen wird. Wo aber der Verfasser aus dem reichen Schatz eigener Priestererfahrung und seelenkundlichen Wissens spricht, und seine eigenen Gedanken mit staunenswerter Sprachbeherrschung darbietet, da wird der Leser reich beschenkt mit neuen Einsichten und vertiefter Wertschätzung der „priesterlichen Existenz", die trotz der vielen Mängel ihrer Träger eine Gnadengabe vom Himmel ist.

Regensburg L. Weikl S. J.

Der Verlag Union Deutsche Verlagsgesellschaft Stuttgart hat ein interessantes, für weiteste Kreise eindrucksvolles Buch erscheinen lassen: „Das geistige Gesicht Deutschlands." Schon der nicht umfangreiche, aber gehaltvolle Text von Hans Erich Haack (I. Die Suche nach Maßstäben, II. Die Wiederentdeckung des Menschen, III. Die deutsch europäische Prägung) enthält lehrreiche Ausblicke auf die geistige Formgestaltung des deutschen Menschen; noch weit mehr wird die Mehrheit der Leser die ausdrucksträchtige Bildgestaltung (von Erich Retzlaff hergestellt) markanter deutscher Persönlichkeiten interessieren. Achtzig Bildnisse von Politikern, Künstlern, Schriftstellern, Gelehrten werden vorgeführt, darunter die Bildnisse von Heuß, Adenauer, Carlo Schmitt, von Jaspers und Heidegger, Spranger und Litt, Guardini und Alfred Weber, von G. Ritter und Schnabel, von Heisenberg und P. Jordan, von Frings und Dibelius, von Carossa und Gertrud von le Fort. Es handelt sich um ein lehrreiches Buch für die deutschen Menschen.

Würzburg H. Meyer

**Lauth Reinhard,** Die Frage nach dem Sinn des Daseins, 381 S. Preis 15,50 M. München, Johann Ambrosius Barth, 1953.

Diese Veröffentlichung, deren erster Teil in einer wesentlich kürzeren Fassung eine Münchener Habilitationsschrift bildet, ist ein feinsinniges Buch. Das gilt einmal für den Ausweis der verschiedenen Mo-

mente, die in der Bedeutung von Sinn eingeschlossen sind. Zwölf solcher Momente zählt der Verfasser auf. Die Sinnidee steht in innerer Beziehung zur Wertidee. Wir pflichten im Prinzip dem Verfasser bei: „Die objektive Sinnhaftigkeit des Seins ist Bedingung für die Objektivität der Werthaftigkeit und damit Bedingung für den objektiven Geltungsanspruch der auf diese hinweisenden Urteile" (S. 133 f.). Die eingestreuten Bemerkungen über Kant, Descartes, Heidegger, Jaspers sagen oft Wichtiges und Richtiges. Der Verfasser kommt auf Thomas von Aquin zu sprechen. Die Arbeit hätte gewonnen, wenn er die thomistische Sinn- und Wertidee mehr entwickelt und die Beziehung zum Begriff des Verstehens aufgezeigt hätte.

Würzburg H. Meyer

**Silva-Tarouka, Amadeo,** Die Logik der Angst, 251 S. Preis 11.70 M. brosch. Tyrolia Verlag, Innsbruck, Wien, München.

Man bräuchte sich nicht zu wundern, wenn heute ein Buch erschien: Die „Angst vor der Logik" —, so sehr ist diese altehrwürdige Wissenschaft von der Lebens- und Existenzphilosophie malträtiert worden. Darauf ist vorliegendes Buch nicht abgestellt. Daß ein neuer Weg der Philosophie hiermit beschritten ist, der in der geistigen Welt Aufsehen erregen wird, ist ein wenig zu viel gesagt. Statt dessen enthält das Buch eine Reihe interessanter Bemerkungen.

Würzburg H. Meyer

# NEUE BACH-AUSGABE

Sämtliche Werke Johann Sebastian Bachs erscheinen in einer neuen vom J. S. Bach-Institut Göttingen und vom Bach-Archiv Leipzig herausgegebenen Urtext-Ausgabe. Subskription zu sehr günstigen Bedingungen. Ausführlicher Subskriptionsaufruf kostenlos durch jede Buch- und Musikalienhandlung oder durch den

**BÄRENREITER-VERLAG**
**KASSEL UND BASEL**

*Soeben ist erschienen:*

## SYNOPTISCHE STUDIEN

Alfred Wickenhauser zum 70. Geburtstag dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern

Herausgegeben von Joseph Schmid, München u. Anton Vögtle, Freiburg im Breisgau

*mit Beiträgen von:*

Pièrre Benoit, O. P., Jerusalem
Joseph Blinzler, Passau
M. E. Boismard, O. P., Jerusalem
Lucien Cervaux, Louvain
Joseph Dey, Hofheim am Taunus
Anton Fridrichsen, Upsala
Joachim Jeremias, Göttingen
Max Meinertz, Münster (Westf.)
Wilhelm Michaelis, Bern
Karl Th. Schäfer, Bonn
Joseph Schmid, München
Rudolf Schnackenburg, Dillingen/Donau
Johannes Schneider, Berlin
Anton Vögtle, Freiburg i. Br.
Heinrich Vogels, Bonn

293 Seiten, Gr. -8°, broschiert DM 24.—

**KARL ZINK VERLAG MÜNCHEN 34**